بو شرح مواقف اسلمبولده بیک
باذارنده بر دانشمند دلاور
العصر دروس
محمد

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ضمن خطبة كتابه الاشارة
الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل اولا ثم قال الحمد لله العلي شانه اي ذاته وحاله
في ذاته وصفاته وافعاله فانه جامع لجهات علو الشان لا يتطرق اليه ادراكات قدسه شائبة نقصان
الجلي برهانه حجته القاطعة التي يضيء دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهي اياته المثبتة في الافاق والانفس
يجليها بصائر اولي الابصار وشاهد بها اسرار لا يضيق عن تصويرها نطاق الاظهار القوي سلطانه
سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصي عن ارادته شيء من الاشياء ولا يجري في ملكوته الا ما يشاء الكامل جوده
المجود للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء اعادة وابداء الشامل طوله فضله ونواله فان رحمة الله وسعت
كل شيء على حسب حاله ثم انه قد رجع ما ذكر بما اقتبس من قوله عز اسمه الذي خلق سبع سموات طباقا الى افلاك الكواكب
السبع السيارة فان الفلكين الاخيرين سميان كرسيا وعرشا ومن الارض مثلهن مثل السموات في العدد كما دل
في الاثر من ان الارض سبع طبقات وفي كل طبقة مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقد يؤول تارة
بالاقاليم السبع واخرى بطبقات العناصر الاربع حيث عدت سبعا بكمال قدرته مصلي الخلق وجعل الاو
اي جعله او تدبيره ينزل بينهن من السماء الى بعد الارض السفلى بالغ حكمته التي هي اتقانه واحكامه في علمه
وفعله وكرم بني آدم نوع الانسان على غيره بالعقل الغريزي اي بالقوة المستعدة لادراك المعقولات
التي جبلت عليها فطرتهم وسمي عقلا هيولانيا والعلم الضروري الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة واعلاهم
اي جعلهم اعلاء وفي نسخة الاصل واملاه بتاويل الانسان للنظر والاستدلال بالعلوم الضرورية والارتقاء
في مدارج الكمال وذلك بان يرتقي اولا من الضروريات الى ما يلزم النظريات ويسمى عقلا مستفادا ثم
تكرر مشاهدتها مع بعد احضارها بحيث يحصل ملكة استحضار ما شاء اريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو
وان كان مشاهدا من المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه في البقاء وقد يعبر العقل المستفاد
هو ان يصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة فلا تغيب عنها شيء منها اصلا
وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقر الدار الاخرة واما في الدنيا فقد يتحقق

كمالات من النفوس المجردة عن العلائق البشرية ثم اردفهم عطف على كرم وهو ما عطف عليه وكلمة ثم على معناها الاصلي الذي
هو المهلة والمراد انه اورد على السنة الاسرار بالتذكير في مجلوقاته واحوالها والتدبر في مصنوعاته واطوارها
وفي قوله ليوديهم اي التذكر والتدبر فيها مع ما في حيز نوع تعصيب لما اجمله من مباحث الالهيات والاستدلال
عليها بالممكنات في قوله العلي شانه وما يعتقد الى العلم بوجوده صانع لان المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع
قديم لا اول لوجوده اذ لو كان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع اخر فتسلسل او دار فيوجد قائم بنفسه مقيم لغيره
فان ذلك لازم لكونه صانعا حتميا حكيم لظهور اتقانه في آثاره الصادرة عنه واحد في صفات الالوهية
لا شريك له فيها والا لاختل النظام المشاهد في العالم احد في حد ذاته لا تركيب فيه والا لكان ممكنا وحادثا
فرد لا شبيه له من ماهية او ولد لعدم مجانسة جنس صمد يستند اليه في الحوائج من صمد يصمد صمدا
اي قصده منزه عن الاشباه والمشاركة له في صفاته والامثال الموافقة اياه في حقيقة ذاته منصف بصفات الجلال
اي العظمة تعالى جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمته منزه عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال اي
في الذات والصفات والافعال غني في جميع ذلك عما سواه ولا يحتاج الى شيء من الاشياء فيما ذكرناه
عالم بجميع المعلومات لما سيأتي من ان المقتضي لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المعلومات
ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها سواء فوجب عموم علمه اياها ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء اي لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل يوصف في القلة فكيف بالزائد المستقل عليه قادر على
جميع الممكنات لان مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان فوجب شمول كمال قدرته اياها
على سبيل الاختراع والانشاء اي بلا احتذاء مثال بعال اخترعه اي ابتدعه واصل اختراعه هو الشق والشق
بفعل كذا اي ابتدأ بفعل يريد لجميع الكائنات خيرها وشرها لان وقوعها لا يريده بل يكرهه كما زعمت
المعتزلة يستلزم عجزه لا لو يشتهي تفرد بمتفنات الافعال بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال واحاسن
الاسماء واما اختار صيغة الفعل اعني تفرد على متفرد بينهما على ان استيناف يدل على اتصاف ذاته باذكر من
الصفات فان الاتيان المشير الى قوله صنع الله الذي اتقن كل شيء يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان الاسماء الحسنى
ينبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبرئ عن النقائص ازلي هو اعم من القدم لان انعدام الحوادث ازلية وليست

بقدرة وانما ذكره مع الاستغناء عنه لتقدم اقترانه لفظ ابدى فانما يذكر ان غالبا مع توهم العدم والبقاء دبط
بالازلى على طريق الاستيناف بصيغة الفعل توحيدا بالقدم فذلك لاثبات كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة
لانها ليست مغايرة له وربط بالابدى توهم البقاء فانه الباقى بذاته وما سواه فانما هو باق به وبارادته مع
وقضى اى حكم على ما عداه بالعدم والفناء وهو العدم الطارى على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا له لانه توطئة
لما يذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغة الافعال لمناسبتها اياها يحيى ويبيد من الابادة
بمعنى الاهلاك ويبدى ويعيد وينقص من خلقه ويزيد كل ذلك على وفق مشيته لا يجب عليه شىء من الافعال
كما يزعمه اهل الاعتزال اذ لا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون العقل حاكما به كما يستقر به بل له
الخلق والامر له الايجاد والحكم بفعل ما يشاء بقدرته وحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيته ولا راد لحكمه لا يعلل افعاله
بالاغراض والعلل لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه
فى فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث فى افعاله لاشتمالها مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى الا انها ليست علل لافعاله
ولا اغراضا له وما قدر الارزاق والاجال فى الازل اشار به الى القضاء الذى يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع
به حلالا كان او حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشىء كالعمر وعلى الحد الذى ينقرض به كوقت الموت وقوله
ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخى فى الرتبة فان البعثة مشتملة على
احكام كثيرة اشار اليها بما سوى الامر بالمعروف الذى ذكره فيما سبق ولا يحذر حملها على المهملة بناء على ان ذلك كالامر
تعرف بالعقل فانه يطلب عند المصر والرسول من هو كتاب والنبى غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بمتابعة
شرع من قبله كيوشع ودم ملا صدقا لهم للانبياء والرسل بالمعجزات الظاهرة والايات الباهرة فان ما يصدق فى
بانبيائه فى دعوى النبوة يستحق لاعجاز الناس من الاتيان بمثله وايه ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه
ايام والباهرة الغالبة من بهى الغرائض حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب ليدعوهم بتسكين الواو الى تنزيهه عن
النقائص وتوحيده عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراجه فى التنزيه كزيد اهتماما بشانه وياء مرويهم
تعرضه الى المعرفة وجوده وتعظيمه باثبات الكمالات الوضعية الذاتية وبجيء باثبات الكمالات الوضعية
الذاتية وبجيء باثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم فى قوتهم النظرية وتلقوا احكامه المتعلقة بافعالهم

اليهم تكميلا لهم فى قوتهم العملية مبشرين ومنذرين بوعد بنعيمه المقيم ووعيد بنار الجحيم فاقام بهم على
المكلفين الحجة واوضح المحجة فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسل واما من تفاضل على شاهق الجبل ولم يبلغه دعوة نبى اصلا فانه معذور عند الاشاعرة فى ترك الاعمال
والايمان ايضا ثم ختمهم باحلهم قدرا وارفعهم بدرا شرعا يهتدى به فى ظلمات الشكوك
واشرفهم نسبا فان الله اصطفاه من اشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور وازكاهم عنصرا
مكان الغرس واطيبهم منبتا موضع نبات واكرمهم محتدا مكان اقامة من حد بالمكان اذا اقام به والمراد
بهذه البلدة مكة شرفها الله فان الاماكن لها حد خارج زكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف وسماتها
وحسن الافعال وكرامتها وهى ازكى البلاد عن المشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله ولا يقربوا
المسجد بعد عامهم هذا واطيبها واحبها الى رسول الله صلعم لقوله صلعم ما اطيبك من بلد واحبك الى واكرمها
عند الله لقوله صلعم انك لخير ارض الله واحب ارض الله الى الله واقومهم دينا واعدلهم ملة الدين والملة
يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع عم لها يسمى دينا ومن حيث تجتمع
عليها يسمى ملة وانما كان شرعه اقوم واعدل لخلوه عن الاصر والتكاليف الشاقة التى كانت على
اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة وحرمة البيوتة مع الحائض فى بيت واحد وتحريم الفوق وغير
التجنب المفرط المفوت لمحاسن الادب الذى كان فى دين النصارى من مخالفة النجاسات ومباشرة
الحيض وتعين العفو فى القصاص الى غير ذلك واوسطهم امة الاوسط كالوسط بمعنى الافضل و
كذلك جعلناكم امة وسطا واسدهم اى اصوبهم قبلة فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا
واسدها استقبل اليه واشدهم عصمة فان الانبياء معصومون وكان عم اشدهم واقواهم فى العصمة لان
الله تعالى اعانه على قرينه من الجن ولم يأمن الا بخير واكرمهم حملة علية وعلية كما يشهد به سيرته لمن تتبعها واعزهم نصرة
فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال الله تعالى ونصرك الله نصرا عزيزا اى بالغا فى العز والغلبة سيد البشر كما اشتهر به الخبر
المشهور المبعوث الى الاسود والاحمر الى العرب والعجم وقيل الى الانس والجن الشفيع المشفع المقبول الشفاعة
تعالى شفعته قبلت شفاعته يوم المحشر بكسر الشين من حشر يحشر ويحشر حيث الله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى

عبد الله ابي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم كنيته ابي القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده وربما
لانه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم وذكر الاب مبالغة في مباشرة القسمة وانزل بعد عطف على صفتهم
واشار الى اظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه اتى على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان كتابا عربيا
مبينا ان ظاهرا اعجازه او ظاهرا للاحكام من ابان بمعنى ظهر او اظهر فاكمل لعباده دينهم واتم عليهم نعمته ورضي
لهم الاسلام دينا ماخوذ من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الاية كتابا بدل من كتابا عربيا كريما حاصلا لمنافع
لا تنقضي وفرائد لا تنفد بالان كلامه من صفاته الحسنة التي لا مجال للحدوث فيها ذا آيات من اواخر
السور ومواقف في فواصل الايات محفوظا في القلوب ويروى في الصدور مقروا بالالسن مكتوبا في المصاحف
وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على ان هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ
والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها اعني المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف
وعروض الانهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في الات القراءة واما ما اشتهر من الشيخ ابي
الحسن الاشعري من ان القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنها بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشاؤه
اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيزداد ذلك وضوحا فيما بعد لن ساء الله تعالى لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه لا يجد اليه الباطل من جهة من الجهات الا انه خص ما تبر الجهتين لان من ياتي شيئا ياتيه غالبا
من قدامه او خلفه ولا يتطرق اليه نسخ اي لا ينهى حكمه بعد زمان رسول الله صلعم وذلك لانقطاع الوحي وتقرر احكامه
الى يوم القيمة ولا تحريف في اصله بان يبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلام التوراة او وصفه بان يغير مثلا
اعرابه او تشديده كما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم في الانجيل من قوله ولد الله عيسى من جارية عذراء
اي جعلت مولودا منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف اصلا لقوله تعالى وانا له لحافظون ولما توفاه اشار الى
مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا انها التحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء
صونا للايمان المهتدين عن طاعنهم كيلا تفضي بالناظرين الى سواء اعتقادهم فيهم وقف اصحابه لنصب اكرمهم واتمامهم يعني
ابا بكر رضي الله عنه اذ قد نزل فيه وتخصيصها لائق وقد علم ان اكرمهم عند الله اتقاهم واشارة الى ان انعقاد امامته
كان بالبيعة والاجماع واحقهم بخلافته واولاهم فانه صلعم جعله خليفة له في امامة الصلوة في حال حيوته فالوم

قواعد

قواعد الدين احكمها ومهد بسطها ووطأها من دكاك تصلبت في دفع مباني الزكوة معللين بان صلوته صلعم كانت سكنا
لهم دون صلوته ودفع مبانيه وشيد تعالى تشييد بنائه اي طوله واقام الاود ورتق الفتق الاود الاعوجاج والرتق
ضد الفتق وهو الشق ولم الشعث بالام لمه شعثه اي اصلح وجمع ما تفرق من امره وسد الخلل اي الخلل
وفام فام الايد بامرهم ودينهم ودنياهم الايد بوزن السيد هو القوة وجلب المصالح جذبها ودرأ المفاسد دفعها
لاولائهم واعزبهم وكفاه في دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب في خلافته وتبع من بعده من الخلفاء الراشدين
سيرته واقتفى اثره وهو بحريك الثاء وهو ما بقي من رسم الشيء والزم دبرته هجروا قهروا واختاة الجبابرة مما
جمع العاتي وهو مجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذي يقتل على الغضب وكسر اعناق الاكاسرة جمع كسرى بفتح الكاف
وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس حتى اضاء وابدينه الافاق واشرقت الافاق في بدر لكل الاشراق
وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف بالعلوم والاعتقادات الحقة ومحاسن الافعال المرضية ومكارم الاخلاق
الزكية وطهروا الظواهر من الفسوق من الخروج من الطاعة والبطالة بكسر الباء وهي الكسالة المؤدية الى اهمال
المهمات والبواطن من الزيغ وهو الميل الى العقائد الزائغة الباطلة والجهالة والحيرة بين الحق والباطل
والضلالة وهي سلوك ما لا يوصل الى المطلوب صلى الله عليه صلوة تكافي تمائل سابق بلائه سابق مسلقته وغاية في ارتقاء
الباطل وافنائه وتضاهي تشابه بحسن فنائه نفعه وكنايته في اظهار الحق واعلائه ما طلع نجم وملوك وعلى آله
نجوم الهدى ومصابيح الدجى تهتدي بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال وعلى جميع اصحابه ممن هاجر اليه من اوطانه
او نصر واوى في مكانه وسلم عليه وعلى آله واصحابه تسليما كثيرا وبعد شرع يبين الباعث
على تاليف الكتاب فان كمال كل نوع يعني ان كماله بعد تحصله وتكمله نوعا بنوعه المسمى كمالا اول على الاطلاق
انما هو بحصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واشار الى انه قسمان
احدهما صفات تخصه فانه به غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه تختص به ايضا كالكتابة الصادرة منه وكالمشي للسبع وبحسب ذلك المذكور اعني الكمال الثاني ونقصانه ينقسم
بعض افراده اي افراد ذلك النوع بعضا الى ان يعد واحدهم بالف ولم ار امثال الرجال تفاوتت الى المجد حتى
عد الف بواحد بل يعد احدهم بمائة والاخر ارضا الناس ارض لكل ارض وانت من فوقهم سماء واما تفاضل

الانواع بانها فحسب تفاضل بين عاياتها المستتبعة لخواصها وآثارها المقصودة منها كما اشار اليه
بقوله والانسان مشاركة لسائر الاجسام في الحصول في الحيز والمكان والنفوذ في الخلاء والتحيز والنباتات
في الاغتذاء والنمو والنماء والحيوانات الجسم في حيوته بانفاسه وحركته بارادته واحساسه وهذه الامور
المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث انه انسان بل انما هو كمالات للجسم مطلقا او للجسم النامي
او الحيوان وانما يتميز الانسان عن هذه الامور المشتركة اياه فبما ذكر بالخطي من القوة النطقية التي هي كماله
الاول المنوع اياه وما يتبعها من الكمالات الثانية التي بها يتفاضل افراده بعضها على بعض من العقل اي
استعداد ادراك المعقولات والعلوم الضرورية الحاصلة باستعمال الحواس وادراك المحسوسات
والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات واهلية النظر والاستدلال وترقيه بذلك في درجات الكمال
وعليه بما امكن واستقر فاذن كماله الاشرف الاعلى انما هو بتعقل المعقولات الاولى واكتساب المجهولات
منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال الصالحة كالاستعداد به ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع
واسنى اذ لا كمال له كمعرفته والعلوم متسعة ممكنة والاحاطة بجملتها متعذرة او متعسرة فلذلك فلينظر الاحاطة
بل تذر ما افترق اهل العلم زمرا فرقا وتقطعوا اي تقسموا امرهم بينهم زبرا هو بضم الباء جمع زبرة وهي
القطعة من الحديد ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب اي اخذوا امر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعا مختلفة
او كتبا متفاوتة دابرا امرهم فيه بين منقول متخالف الاصناف ومعقول متباين الاطراف وفروع متدانية الجنوب
واصول متشابكة العروق وتفاوت عطف على افترق حالهم في اقتناء العلوم وتفاضل رجالهم في الترقي الى مراتبها
الى ان قال ابن عباس رض في درجاتهم ايها حسابه درجة ما بين درجتين كل الدرجة مسيرة خمسمائة عام والمراد
تصوير الكثرة لا الحصر في هذه العدد وقال بعض الكبار الاية واخبار الامة الخبر بالكسر والفتح العالم الذي يخبر الكلام
ويتبحر في بيان معنى الخبر المشهور والحديث المأثور المروي من اثرت الحديث اذا ذكرته من غيرك اختلاف
امتي رحمة عطف بيان للخبر وقوله يعني اي يريد الرسول صلعم باختلاف امته اختلاف بينهم في العلوم معقول ذلك
البعض وما من بعض لذلك الاختلاف اعني قوله فمنهم واحد في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال ومنهم احد
في الكلام لحفظ العقائد مستلزم بها امر المعاد وفائدة الجدل المقيم للنوع كما اختلف بهم اصحاب الحرف والصناعات

ليقوم كل واحد منهم بحرفة او صناعة فيتم النظام في المعاش المؤدي لذلك النظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة ايضا كما
لا يخفى لكنه مهما ذكر تبعا ونظيرا واذا كان الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم فاذن الواجب على العاقل
الاشتغال بالاهم وهما الغاية فيه اهم كما ذكر وان ارفع العلوم رتبة ومنفعة واعلاها فضيلة ودرجة واتقنها فائدة
واجدها عائدة واخراها اي اجدرها بعقد الهمة بها والغاء الشراشر عليها تعالى الفي عليه شراشره اي نفسه بالمحبة
حرصا ومحبة وهي في الاصل من الاشراش جمع شرشرة واداب العمل اتقانها فيها وتقويدها وصرف الزمان اليها علم
الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده في الالوهية وتنزيهه عن مشابهة الاجسام تكفل الاغراض لانه لا يتوهم مشابهته
اياها وانصافه بصفات الجلال والاكرام اي بصفات العظمة والاحسان الى المحصلين من عباده وبالصفات السلبية
والثبوتية او التنزيهية والفعلية واثبات النبوة التي هي اساس الاسلام بل لا مرتبة اشرف منها بعد الالوهية وعليه
وعليه مبنى الشرائع والاحكام اي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع
بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله وبه يرتقي في الايمان بالبعث الى درجة الايقان
وذلك الايمان هو السبب للهدى والنجاح في الدنيا والفوز والفلاح في العقبى فوجب ان يعتنى بهذا العلم
كل الاعتناء وانه في زماننا هذا قد اخذ ظهرا بالي امر اعتنى قد ألقي وراء الظهر فصار طلبه عند الاكثر
شيئا فريا بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلقا لم يسمعه من علم الكلام بين الناس الا قليل ومطمح نظر من يشتغل
على الندرة فان نظر بما فلان والمعنى ان منتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به نادرا هو النقل عن شخص معين او
مجهول من غير التفات الى دراية واستبصار في رواية فوجب علينا ان نرغب طلبة زماننا في طلب التوفيق
ونسلك بهم في هذا العلم مسلك التحقيق واني قد طالعت ما وقع الي من الكتب المصنفة في هذا الفن فلم ار فيها ما يفي
شفاء لعليل ما مراض الاشواق في الاراء او رواء اي ري او ارواء لغليل حرارة العطش بنيل المطالب الاعتقادية
والشوق اليها وفي الصحاح ان الرواء بالمد وفتح الراء الماء العذب وبكسرها جمع ري بان وبالضم المنظر الحسن
سيما حذف منه كلمة لا لكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعني والهم قاصرة ما قوله بالنظر نظرا الى قرب الحال من
طرف الزمان فصح وقوعها صلة لما وهذا من قبيل المبالغة في العجز والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره الى
اقصى حصول الشفاء والارواء عن تلك الكتب في كل زمان لا مثل انتفاعه في زمان قصور الهمم فان هذا

الانتهاء اوى والرغبات فى تعلمه فاترة والدواعى اليه قليلة والصوارف عنه متكاثرة ثم ان بين ما اجمله
من حال تلك الكتب بقوله فمنها انها قاصرة عن المرام باختصار المخل ومطولة بتتابع الاسهاب
المملّ مدمنة للافهام فى الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد فى ذكر البيان بذكر احوال المصنفين
فى تصانيفهم الكلامية فقال فمنهم من كشف عن مقاصده اى مقاصد علم الكلام القناع بازالة استتارها عنها ولكنه
قنع من دلائله بالاقناع بالقدر الممكن ونفع ومنهم من سلك مسلك السدد فى الدلائل لكن بلحظ المقاصد ينظر
اليها بؤخر عينيه من مكان بعيد فلم يكشفها ولم يحررها ومنهم من عرضه نقل المذاهب التى ذهبت اليها
الطوائف من الناس واستقروا عليها والاقوال التى صدرت عن قبله والتصرف بالدفع عطف على نقل
فى وجه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يبالى اى لا يهتم بالمآل اى شئ مرجع نقله وتصرفه وتكثيره على ترتب عليها
نفع او يزداد بها جدل ومنهم من يلفق اى يخلط ويضم متخالط شبهاً تخلط فيها التزويج زائبه ولا يدرى ان النقاد
من ورائه فيزيفها ويفضحها ومنهم من ينظر فى مقدمة مقدمة ويحارمها من المقدمات التى ينظر فيها ما يؤدى
اليه بادى رأيه اى اوله بلا امعان تأمل ويبنى عليه مطالبه دربا بكر يرجع ويحل بعضها بعض تلك المقدمات
على بعض بالابطال وتفرق الى المقاصد بسبب الاخلال ومنهم من يكثر حجم الكتاب بالبسط فى العبارة والتكرير المعنى
ليظن به انه بحر زخار اى كثير الماء مواج من زخر البحر امتد وارتفع ومنهم من يحاطب ليل كمن يجمع الحطب بالليل فلا
يتميز بين الرطب واليابس والضار والنافع وجالب رجل وخيل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل
الفرسان من كجالب العسكر ماسن ضعيفه وقويه ثم اشار الى وجه السبب فى جانب المسبب فى كلا التشبيهين بقوله
يجمع ما يجده من كلام القوم بنقله نقلا ولا يستعمل عقله لتعرف اغث ما اخذه ام سمين وسخيف اى رقيق ركيك ما القاه
ما وجده ام متين اى قوى فصار جميع ما ذكره باعماله على تأليف الكتاب كما اشار اليه بقوله فحدانى اى ساقنى و
بعثنى على الجد الحث والشفقة على اهل الطلب بهذا العلم ومن له فى تحقيق الحق فيه ارب حاجة الى ان اكتب
هذا اشارة الى كتابه كتابا مقتصدا متوسطا لا مطولا مملا بتطويله ولا مختصرا مخلا بايجازه او دعته اورثت
فيه لب الالباب خلاصة العقول وميزت شعبة البشر من اللباب ولم آل ولم اترك جهدا سعيا وطاقة فى تحرير
المطالب الكلامية وتقرير المذاهب الاعتقادية وتركت الحجج تتخبط تتمايل فى مشيها كالمتدلل تخالسه

اتفاقا مفعول له والشبه متضايل متضاغن وتحاقرا تقاضا حا كالذى ظهرت مناجه وانكسفت شواته وقد بهتت
فى التقدم والترتيب للدلائل والهدم والترصيف اى الاحكام للمقاصد على نكته هى ينابيع الفنون ونقر تهدك
الى مكان الدقيق النكتة طائفة من الكلام منخفة مشتملة على لطيفة موثرة فى القلب والينبوع غير الماء والنقد بالسكة
فيتاره النظر ويطلق على الجيد بيت فى القصيدة تشبيها له بها وعلى قرينة الاعجام ايضا واما انظر من الموارد
مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء الى المصادر مواضع الرجوع من صدر اذا رجع وانامل الخاطر
قبل ان اضع قدمى فى المداخل ثم ارجع التهزى اى الرجوع الى خلف انامل فيما قدمت مثل فيه من قصور فازيله
واتمه وارجع البصر كرة بعد اخرى هل ارى من فطور اى شق فاشده واصلحه حافظا حال من فاعل كتبت وما فى
حيزه من اودعته وما عطف عليه اى فعلت كل ذلك حافظا للاوضاع التى منى ان احافظ عليها رامزا مشيرا بايماء العبارة
مشيحا موليا باطنا بها فى مقام الرمز والابهام فلقد بالغ فى تحرير كتابه وتنقيح طالبيه حتى جاء بتعليق تلك الافعال
المذكورة كما اردت ووفق الله وسدد فى اتمام ما قصدت ثم بين بجيئه على وفق ارادته بقوله جاء كلاما لا عوج
فيه ولا ارتياب ولا لجلجة اى لا تردد ولا اضطراب متناسبا صدوره اوائله ورواده اواخره متناسقا سوابقه
ولواحقه وقوله بكرا ابدل من كلاما من ابكار الجنان لم يطمثها لم يمسها من قبل انس ولا جان وكنت برهة من
الزمان اى مدة طويلة منه اجيل رايى اى اديره واردده قداحى كما فعله الياسر حال تفكره فى الميسر واوامر
نهى من المواضع وهى المشاورة لان كلا من المتشاورين يامر صاحبه بما يراه واشاور ذوى النهى جمع نهية وهى
العقل لانه ينهى عن القبائح من اشد قائى مع تعدد خاطبيها من الخطبة والضير للبكر ومن جلد طالبها سلطان
الهند محمد شاه جونه وكثرة الراغبين فيها وقوله لى يكون متعلق باجيل وما عطف عليه ازفها اليه يقال زففت
العروس الى زوجها ازف بالضم زفا وزفافا تعدى تقديرها وتعلل مهرها يكون موقوفا من عند الله له مواقف
جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث بعد الدين فيها بالسين والسان وهو متعلم ناظر مستشرف الى مواقف
جمع موقف من الوقوف بمعنى القدرة وفيه اشارة الى اسم الكتاب ينصره فيها بالحجة والبرهان فلا بد لذلك
الاعزاز من هذه النصرة فان السيف القاضب اذا لم يمض الحجة حده كاذب مخراق لاعب وهو مخدر يلعب
ليضرب به عند التلاعب حتى وقع غاية لاجالة الرأى وما عطف عليها الاختيار على من لا يوازن من وازنت

بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالاخر لتعرف ايهما ارجح ولا يوازي ولا يحاذي ولا يبالي باحد ومعنى
من ان يبالي عينه ويفاخره واصل من ان يبالي ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق المباهات اي لا يمكن ان يتعلق
به فلا يستقيم ان يفاخر احد اصلا وهو اعظم من ملك بلاد وساس اي حفظ وضبط العباد شانا تمييز
من النسبة في اعظم واعلاهم منزلا ومكانا واتمهم راحة وبنانا فلان ندي اذا كان سخيا وانجمهم جانا
وهو بالضم رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط الجاش اي يربط نفسه عن الفرار بشجاعته وجنانا واقواهم
دينا وايمانا واكرمهم سيفا وسنانا بال رغثه فارتاع اي افزعته ففزع وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا
واحسانا واعزهم انصارا واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية التي اصولها ملكة الحكمة والعفة والشجاعة
واولاهم بالرياسة الانسية من شيد رفيع احكم قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم
بقية روحه حين ارادت ان تنعدم ورفع راية المعالي اوان زمان ناهرت فارت الانتكاس بانقلاب
على رؤسها وجدد مكارم الشريعة الفضائل التي دعي اليها في الشرع ولو ابدل لفظ مكارم بالمعالم لكان
افيد وقد اوتيت اعلمت بالاندراس بالامحاء مجدد مكارم الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدساو الدين
ابو اسحاق لازالت الافلاك كل متابعة لهواه والاقدار مجرية لوحاه هذا دعاء قد شاع في عباراتهم لكن الاحراز
عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية والى الله ابتهل انعرهم باطلاق لسان وارق جنان اي برغبة وافرة
يوجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعي للاجابة ان يديم ايام دولته ويمتع بما
قوله اعطاه وملكه دهرا طويلا ويوفقه لان يكتسب به بما قوله الاتقيين ذكرا جميلا واجرا جزيلا في دار
القرار انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير اما الكتاب مرتب على ستة مواقف وذلك لان ما يذكر فيه اما
ان يكون تقديمه في علم الكلام وهو الموقف الاول في المقدمات اولا في اما ان يبحث فيه عما يخص واحدا من
الاقسام الثلثة وهو الموقف الثاني في الامور العامة او عما يخص قسما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره
وهو الموقف الثالث في الاعراض او بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر واما بالواجب
فاما باعتبار رسالة الرسل وبعثة الانبياء وهو الموقف السادس في السمعيات اولا باعتبار ذاته وهو الموقف
الخامس في الالهيات والوجه في التقديم والتاخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة

قوله فيما يجب تقديمه في هذا العلم اي لا في كل علم لعرفة المقابلة لانه لا يجب
تقديمه في غير هذا العلم اصلا كيف وعلم اصول الفقه ايضا قد صدر بمثل
المباحث والتحقيق وكلهم ان مسائل جميع العلوم وان كانت مربوطة
بها الا ان تصدير كتب الصرف مثلا بها مع استغنائها على نوع
كثرة وقد يمالبس مستحق في طرق التعلم قطعا
واما تصدير كتب الكلام بها مع انها
جزء منه على غاية الاستحسان
فالفرق ظ جدا

كالمبادي للاعداد والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات واما تقديم العرض على الجوهر
فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجواهر كالاستدلال بالحركة والسكون على حدوث الاجسام وتقطع المسافة المتناهية
في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة التي لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض
متوقف على وجود الجوهر الموقف الاول في المقدمات وفيه مقاصد ستة المقصد الاول فيما يجب
تقديمه في كل علم واما المقاصد الباقية فيما يجب تقديمه في هذا العلم كما سنعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لا بد منه
عقلا بل اريد الوجوب العرفي الذي مرجعه اعتبار الاول والاخلق في طرق التعليم وفيه مقاصد ستة ايضا
الاول تعريفه تعريف العلم الذي يطلب تحصيله واما وجب تقديم تعريفه ليكون طالبه على بصيرة في طلبه فانه اذا
تصوره بتعريفه سواء كان حد المفهوم اسما او رسما له فقد احاط بجميع احاطة اجمالية باعتبار ما يمكن له بحسبه وبين
عما عداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يدري بصيرة فيه فان من ركب متن عمياء
على الغاية بمعنى الباطل او يشك ان يخبط خبط عشواء اي التي لا تبصر قدامها من تخبط بيديها كل شيء وبال فلان
ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة والكلام علم باعور يتذمر معه اي يحصل مع ذلك حصولا دائما
عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامه اياها ما يراد الحجة عليها ودفع الشبه عنها
فالاول اشارة الى المستفتي والثاني الى انتفاء المانع وهنا ابحاث الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم والتصديق
مطلقا ليتناول ادراك المخطئ في العقائد ودلالتها على ما صرح به الثاني انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة
وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما توقف عليه اثباتها من الادلة
ودفع الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد
منها صحة الدلائل فقط دون علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ ما وضع برادا ذليس فيه اقتدار تام على ذلك وان
سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودفع علم النحو
المجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب
العادي اصلا الثالث انه اخذ يتذمر على نبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واخذ مع على به مع
شيوع استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء هنا واخذ اثبات العقائد على

تحصيلها اشعارا بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقايد توخذ من الشرع ليعتقد بها وان كانت مما يستقل
العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقايد خارجا عن علم الكلام
قيد دو حمل على الحاصل التفتازاني حيث قال ومعنى اثبات العقايد تحصيلها واكتسابها بحث يحصل الذهن من استفادة
ثم لا ولا يكون فيه بطلان الرابع ان المتبادر من الباء في قوله باراد هو الاستعانة دون السببية وان سلم وجب حملها
على السببية العادية دون المحققة بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالجزم والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب
زعم من تصدى للاثبات بناء على قضية الخطي ولم يزد بالغير الذي يثبت عليه العقايد غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه
من لم يبق اقتدار على ابطالها فقط صح المحذور عن احد الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا لمعلوم
وان امكن تعميمه عليه بتعميم الكلام فيه لان معلوم يقتدر معه اي مع العلم به الخ والمراد بالعقايد ما يقتدر به نفس الاعتقاد
دون العمل فان الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله عالم قادر سميع
بصير ومن تسمى اعتقادية واصلية وعقايد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر
واجب والزكوة فريضة ومن تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرة وقد دون علم الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر في
عدد بل يزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتاتى ان يحاط بها كلها وانما يبلغ من يعلمها هو الفقيه التام بها اعني
ان يكون عنده ما يمكنه في استخراجها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا محلا فالعقايد فانها مضبوطة لا تزايد فيها لنفسها
فلا تعتد بالاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما يتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها وبالدينية المنسوبة
الى دين محمد صلى الله عليه وسلم صوابا كان او خطا فان الخصم كالمعتزلة مثلا وان خطانا في اعتقاده وما يتمسك
به في اضباطه لا يخرجه من علماء الكلام ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقايده الباطلة من علم الكلام
الثاني موضوعه المقصد الثاني هو موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه اي
المقصد الذي هو موضوعيته لبيان العلم المطلوب تحريرا امتياز اذ به اي بالموضوع يتمايز العلوم في انفسها بيان
ذلك ان كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقايق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية
ولما كان تلك الحقايق واحوالها متكثرة متنوعة وكان معرفتها مختلطة متشوشة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى
حسن التعليم وتسهيله ان تجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الاوايل فسموا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة
بشيء واحد اما مطلقا او من جهة واحدة او اشياء متناسبة تناسبا معتدا به سواء كان في ذاتي او عرضي

علما واحدا ودونوه على حدة وسموا ذلك الشيء او الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسايله راجعة
اليه فصارت كل طايفة من الاحوال المشاركة في موضوع علما منفردا امتيازا في نفسه عن طايفة اخرى مشاركة في
موضوع اخر فجاءت علومهم متمايزة في انفسها بموضوعاتها وسلكت الاوايل ايضا هذه الطريقة في علومهم
وهو اعرف استحسانا لذلك مانع عقليا من ان يعد كل مسايل علما برأسه وتفرد بالتعليم ولا من ان يعد مسايل كثيرة غير
متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه اخر او لا علما واحدا وتفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز
الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان
تعريفا للعلم وان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام
ان جعل تعريفا للمعلوم وهو اي موضوع الكلام المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا
قريبا او بعيدا فذلك لان مسايل هذا العلم اما عقايد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث
وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك العقايد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء
وكانتفاء الحال وعدم تناهي المعدومات المحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته موجودة في ذاته والشامل
لموضوعات هذه المسايل هو المعلوم المساوي للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بانه من العقايد تعلق به
اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بانه وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم
من الحيثية المذكورة يتناول مجهولات مسايله ايضا في الاول لان المعلوم من حيث ثبت له ما هو من العقايد الدينية
او وسيلة اليها لا يقال لنزاريد بالمعلوم مفهومه فاكثر مجهولات مسايله احق منه فلا يكون عرضا ذاتيا له ولنزاريد
ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مجهولا عنه ما لم يتقيد بالجملة مساويا له كاحقق في الموضع
لانا نقول قد حقق مسايل ايضا ان العرض الذاتي ايضا يجوز لنا حقق من معروضه نعم تجيء لنزاريد الحيثية المذكورة
لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته
لاثبات عقيدة دينية وقيل هو اي موضوع الكلام ذات الله سبحانه والفايدة لذلك القاضي الارموي اذ بحث
فيه عن اعراضه الذاتية اعني عن صفاته الثبوتية والسلبية وعن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم اي
احداثه واما في الاخرة كالحشر للاجساد وعن احكامه فيها كبعث الرسل ونصب الامام في الدنيا من حيث انها

ولجان عليه ام لا والثواب والعقاب في الآخرة من آثارها يجبان عليه ام لا ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار
قيد الوجوب او عدمه والا لكانت من قبيل الافعال دون الاحكام وفيه نظر من وجهين الاول انه بحث فيه
اي في الكلام عن غيرها من غير ما ذكرت من الاعراض الذاتية لذاته كالجواهر والاعراض اي احوالها
لا من حيث هي مستند اليه حتى يمكن ان يدرج في البحث عن اعراضه الذاتية وهو لكل مثل هو لم الجوهر ان لا
سداطلان والاعراض لا تشتغل لا بنال وذلك البحث انما يعرض في هذا العلم على سبيل المبدأية لا على انه من مسائله
فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال موضوعه لانا نقول ليس ذلك البحث من الامور البينة بذاتها حتى يكون من
المبادي المطلقة المستغنية عن البيان بالكلية فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسائله
فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل
اخرى بهذا المعنى فتوقف الاولى على الاولى فيكون مسئلة من علم آخر كالسيانى او في علم آخر اى وان بين في علم آخر كان علم
علم اعلى منه اى من علم الكلام تبين فيه مباديه شرعي اذ لا يجوز ان يبين مباديه في علم اسفل على غير شرعي والا لاحتاج ويبين
العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعي وانه اى ثبوت علم شرعي اعلى من علم الكلام باطل بالاتفاق ولقائل ان
يقول ان مبادي الاعلى قد تبين وان كان في علم آخر الا الاولى فالاولى فالاولى على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي يتبين فيه مبادي
الكلام او احتياجه في مباديه الى علم غير شرعي وان سلم بطلان الثاني فقد لا نم بطلان الاول الا ترى ان ليس لنا علم
شرعي يتبين فيه ما نحن بصدده والثاني ان موضوعه لا يتبين فيه وجوده ذلك لان المطلوب في العلم اثبات الاعراض
الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا يثبت فيه والا لزم توقفه على نفسه وا عرض
عليه بان اثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا فلا محذور اصلا واجيب بان
الوجود المطلق مشترك بين الموجودات بانواعها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها واما ان الوجود الخاص بواحد منها فهو
جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا وربما يقال لا امتياز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية لتوقفها عليه لم يتصفوا
ان يجعل مهما في قوله مطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد فيلزم اذا كان موضوع الكلام وارثها ما يكون اثبات العلم
بينا بذاته فلا يحتاج الى بيان اصلا او كونه مبينا في علم اعلى سواء كان شرعيا او لا فان بيان وجود الموضوع انما
يحتاج الى الاعلى الذي هو اعم موضوعا دون الادنى لان الاخص ثبت في الاعم بانتسابه اليه والى غيره دون العكس والقسمان

يعني كون اثباته مبينا بذاته وكونه مبينا في علم اعلى من الكلام باطلان اما بطلان الاول فلانه لا ينبغي ان يشكل فيه واما
بطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي حيث جوز ان يكون ذاته مسلم الثبوت في الكلام مبينا في العلم الالهي الباحث عن
احوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته هو المقصد الاعلى في علم هذا وايضا
كيف يجوز كونه اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر ايضا
فان قلت المعلوم الذي جعلته موضوع الكلام ماذا حال اثباته قلت من بينه بذاتها غير محتاج الى بيان كانية
الموجود الذي هو موضوع الالهي ولا نعني بانيتها سوى حملها على غيرها اجمالا فتدبر وقيل هو اي موضوع
الكلام الموجود بما هو موجود اي من حيث هو غير مقيد بشيء والقائل به طائفة منهم حجة الاسلام ويمتاز الكلام عن
الالهي المشاركة لهما في ان موضوعه ايضا الموجود مطلقا ما مشار وهو اي الالف هنا اي في الكلام على قانون الاسلام
خلاف البحث في الالهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه وهو ايضا لا القول الاول نظر من وجهين الاول
انه قد بحث فيه اي في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال الامور لا باعتبار انها موجودة في الخارج اي بحث عن
احوال الامور لا بتوقف تلك الامور على وجود تلك الامور في الخارج سواء كانت موجودة فيه اولا كالنظر والدليل فيقال مثلا
النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجود دلالته كذا او ينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه لا يعتبر
فيها وجوده موضوعا انما في الخارج واما الوجود في الذهن فهم اي المتكلمون لا يقولونه حتى يقال النظر والدليل وكذا المعدوم والحال
والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما يعرضها من حيث انها موجودة
مطلقا فلا استحالة الثاني قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام
قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد عليه ما اشار اليه بقوله وبهذا القدر اي بكون
المسائل حقة على قانون الاسلام لا يتميز العلم اي علم الكلام عما ليس علم الكلام كيف وكل من صاحبي المسائل الحقة
والباطلة يدعي ذلك اي كون مسائله حقة على قانون الاسلام مع ان هذا الزعم باطل قطعا لان المحقق من ارباب
علم الكلام ومسائله من مسائل علم الكلام كما اشير اليه وان لقب ذلك المحقق كالمجسمة المصرحين بكونه جسما
دون القائل باتصاف بصفات الاجسام المتسترين بالبلكفة او تدعي كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المراد بكون
البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل ماخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكلي والقائل

ان يقول ان لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز الموضوعات وهو باطل
كما مر وان جعل قيدا لم يتجه ان ملك الحيثية لا مدخل لها في غرض المحمولات لموضوعاتها على تباينها وفي تحصيل المعلوم
المقصد الثالث فائدته وانما وجب تقديم فائدة العلم الذي يراد ان يشرع فيه دفعا للعبث فان الطالب
ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك لظهور لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة
غير ما هو فائدته امكن الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقد بل ما هو فائدته وربما لم يكن موافقة لغرضه فيتعب
سعيه في تحصيله جناعرفا ولم يزداد عطف على دفع رغبته فيه اذا كان ذلك العلم مهما للطالب بسبب فائدته التي
عرفها فتوفيه حقه من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة وهي اي فائدة علم الكلام ما هو الاول بالنظر
الى الشخص في قوته النظرية وهو الذي من حضيض التقليد الى ذروة الايمان ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين
اوتوا العلم درجات خص العلماء المؤمنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لشأنهم كانه قيل وخصوصا هذا العلماء
ثم الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين
بافحام الحجة عليهم فان هذا الالزام المشتمل على تفضيح المعاند يجب ربما جره الى الاذعان والاسترشاد فكونه بافعاله
وتكميله اياه الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين وهي عقائده من ان يتزلزلها شبهة
المطلب الرابع بالنظر الى فروعه وهو ان يبني عليه العلوم الشرعية اي يبني عليه ما عداه منها فانه اساسها
واليه يؤول اخرها واقتباسها فانها ما لم تثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور
علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام متفرعة منه فالاخذ فيها بدونه كبناء على
غير اساس واذا تأمل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين
بحقيقته والا لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المحدثة فيما بيننا كما في علم الفقه بعينه الخامس بالنظر الى
الشخص في قوته العملية وهو صحة النية باخلاص في الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال
اذ بها اي بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل فيترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله اي والغاية
التي نفرد بها ما ذكر من الامور الخمسة وسمي اليها من الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلب ذاته فهو متفق
الاغراض وغاية الغايات المقصد الرابع مرتبته اي شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب

ان يشرع فيه ليعرف قدره ورتبته فيما بين العلوم فيبني حفظه من الجد والاعتناء في اكتسابه وانتائه واذا عرفت
هذا فنقول قد علمت ان موضوعه اي موضوع علم الكلام وهو المعلوم اعم الامور واعلاها فيتناول اشرف
المعلومات التي هي ذاته وصفاته وافعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف
مع ان موضوعه مقدم يحتاج اليه عن شرفه ايضا وغايته اعني تلك السعادة المترتبة على الامور الخمسة اشرف
الغايات واجدها نفعا ولا بد له تنبيه يحكم بها اي بصحة مقدماتها وحفظه العقول العارضة لها عن الوهم العقل بلا
شائبة من الوهم وقد تأيدت تلك الدلائل بالنقل وهل اي شهادة العقل بصحتها مع تأيدها بالنقل هي الغاية
في الوثاقة اذ لا يبقى الشبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الالهي فان مخالفة
النقل اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بها ما خوفة من اوهامهم لا من صراحتها فلا وثوق بها اصلا
وهذه الامور المذكورة في شرف علم الكلام اعني معلومه وغايته وحجته هي جهات شرف العلم لا تعدوها اي
لا تتجاوز جهات الشرف هذه التي ذكرناها واما كثرة مسائل العلم اقوم فراجعة الى فضيلة الدلائل ووثاقتها
فهو اي الكلام لان اشرف العلوم بحسب جميع جهات الشرف المقصد الخامس مسائله بدفع كلية في وهو المناسب
لما تقدم وما تأخر والموجود في كثير من النسخ في مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذي
يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب تنبيها موجبا لمزيد استبصاره في طلبها
وانما قال التي هي المقاصد لان كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقة وما عداها
تصوره او تصديقه هي وسائل الى تلك المقاصد وانما عدت جزءا منه لشدة الحاجة اليه واما عد موضوعه جزءا
ثالثا منه فعد الموضوع نفسه من المبادي التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا
وانيته اعني وجوده من المبادي المقدمة تقريرا المسماة عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاء
وهي مسائل الكلام كل حكم نظري جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود في القضية المطلوبة في العلم واما اطرافه فهي
المبادي التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة قد يكون ضرورية فيورد في العلم
لتنبيه اما لحاجتها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها او لبيان لميتها وانما جعل كل حكم نظري على المسائل نظرا الى مآل معناه
كانه قال وهل الاحكام النظرية المعلومة هي اي ذلك الحكم النظري من العقائد الدينية او موقف اثبات شيء منها سواء كان
توقفا قريبا او بعيدا وهو اي الكلام العلم الاعلى اليه منتهى العلوم الشرعية كلها وفيه بحث موضوعاتها او حيثياتها
فليست له مبادئ بين في علم آخر سواء كان علما شرعيا او غير شرعي وذلك لان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية

المتعلقة بالصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة واحوال المعاد علما يتوصل به الى اعلاء
كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين الى علم اخر اصلا فاخذوا موضوعه على وصر يتناول تلك العقايد و
المباحث النظرية التي يتوقف عليها تلك العقايد سواء كان توقفها عليها باعتبار ادلتها او باعتبار صورها
وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس بمسائله شيء في علم اخر بل مباديه اما
بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية او مبينة فيه اي فتلك المبادي المبينة مسائل من هذا الجنس ومبادي لمسائل اخر فهو لا يتوقف
تلك المبادي عليها اي على المسائل الاخر لئلا يلزم الدور وما قررناه تبين لك ان احوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل
كلامية جوز ان يكون مبادي اعلى العلوم الشرعية مبينة في علم غير شرعي ويحتاج لذلك اليه لا يجترى اليه الا الفلسفي او متفلسف يلحق
من فضلات الفلاسفة وتشبه ذلك باحتياج اصول الفقه الى العربية مما لا يتفق به عصبة فان وجدت في الكتب الكلامية
مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقايد اصلا ولا دفع الشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم اخر كثير اللفايف في الكلام
فمنه اي من الكلام يستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد عن علم اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق في انشاد كلمة فيها
باسرها وليس معه فيه حكم شيء منها نعم قد يستفيد حكم بعض منها على بعض اخر فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام
فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا يناسب تسمية خادم العلوم المقصد السادس تسمية
واما وجه تقديمها الان في بيان نسبة العلم الذي يتوجه الى تحصيله من هذا الطالب على حاله يفضي بالطالب مع ما سبق الى كمال استعداده
ثانيا اما سمي الكلام الكلام اما باذا المنطق للفلاسفة يعني ان لهم علما نافعا في علومهم يسمونه بالمنطق ولنا ايضا
علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الالية والخدمة ومن ثم سمي خادم
العلوم والترجمان وربما سمي رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يتعدى
الارئيسا لها اولان ابوابه غوصت اولا اي في كتب المتقدمين بالكلام في كذا فصار تغير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله
اولان مسئلة الكلام يعني قدم القرآن وحدوثه اشهر اجزائه وسبب ايضا لتدوينه حتى كثر فيه اي حكم الكلام انه قديم او
حادث التشاجر اي التقاتل والتشاغل اذ تذكر روى ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من
علماء الامة طلبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن فغلب عليه تسمية المبتني باسم اشهر اجزائه اولانه يورث قدرة على الكلام
في الشرعيات مع الخصم على قياس ما قالوا في المنطق من انه يفيد قوة على النطق في العقليات والخاصيات المرصد
الثاني في تعريف مطلق العلم من هنا شروع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع
فيه ولا بد للمتكلم من ان يحقق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت

المرصد الثاني في تعريف العلم

العلوم الضرورية التي اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته العلم رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع به النظر
ويوصل الى المطلوب خامسا اذ هذه المباحث توصل الى اثبات العقايد واثبات مباحث اخرى يتوقف عليها العقايد وقد عرفت
انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقايد من القضايا المكتسبة معاصدة عليه كيلا يحتاج الى علم اخر فالمباحث المذكورة
في هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية وفي ايراد الافكار نفرجع بذلك حيث جعل مشتملا على ثماني قواعد منضمة بحسب مسائل الاصول
الاولى في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية وفيه اي في العلم
المطلق ثلثة مذاهب المذهب الاول انه ضروري اي تقرر ماهيته بالكنه واختاره الامام الرازي لوجهين الوجه الاول ان علم
كل احد بوجوده اي بانه موجود ضروري اي حاصل له بلا اكتساب ونظر وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم
المطلق جزء منه لان المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل احد بالضرورة
كان العلم المطلق سابقا عليه والسابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري وهو المط والجواب عنه ان
الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل احد بلا نظر وهو ان حصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره
وغير مستلزم له اذ كثيرا ما حصل ان علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا تصور سببا من تلك العلوم فتح كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها
الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم
تصور العلم المطلق اصلا فضلا عن ان يكون تصوره ضروريا ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما
تحته وكان شيء من افراده متصورا بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان لا يقال نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة
انه موجود ويعلم ايضا كذلك انه عالم بذلك والعلم احد تصورين هذا التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصوره السابق على التصديق
البديهي اولى ان يكون بديهيا فان قلت خطأ في جواب هذا التقرير لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوره ولا بداهة شيء منهما
فان التصديق البديهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر حاز ان يكون تصوراته كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق
على بداهة شيء من تصوراته اصلا قلت في رد هذا الجواب ان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا شيء من اطراف
اذ لا يخلو عنه البله والصبيان الذين لا يأتي منهم اكتساب لا في حكم ولا في تصور والزاعم في الشبهة بان التصديق انما هو الحكم وحده
وتصورات اطرافه شروطه خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغني عن الاستدلال وان كانت تصوراته نظرية وليس التصديق
عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى يكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته لا يجدي طائلا في هذا المقام
لما عرفت من ان هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شروع في جواب لا يقال يقوله لا ما نقول يكفي في التصديق تصور
الطرفين بوجه ما ولا يحتاج الى تصورهما بالكنه كما حكم على جسم معين مشاهد من بعيد بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته هل هو

على هذا ان اوجد بل وقوع الجهل بحقيقة الحيز فالشغل بالحكم بان الواجب سبحانه اما متحيز او لا فان لم تعلم حقيقتها بكنهها بل باعتبار
امر عام عارض لها كونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا
ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه الثاني ان العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو باطل قطعا
او بغيره وهو ايضا باطل لان غير العلم اما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر
وهذا الوجه على تقدير صحته حجة على من يقول انه اي مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته لكن لا بالضرورة فانه اذا لم يسلم كونه معلوما
كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بكنهه ممتنعا والجواب ان غير العلم
اما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا متصورين حقيقة
العلم المطلق والذي يحاول ان تعلم اي نطلب ان نحصله على ذلك التقدير بغير العلم بتصور حقيقة العلم فلا دور اذ اللازم من
كون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي ايضا فيتوقف تصور
حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور وما حمل حل الشبهتين
بالفرق بين حصول العلم المطلق نفسه في الذهن وبين تصوره وذلك لان منشأه اما عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الاولى يحتمل
انه اذا حصل في الضرورة علم جزئي قائم بالنفس كان ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهكذا وهذا معنى
كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية يحتمل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا كل انه متوقف
على حصول ماهيته في ضمنه قائمة بالنفس وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر فاذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية
العلم في النفس على وجهين احدهما ان ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على
قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان تتصورها والثاني ان ترتسم فيها بتوسط تصورها وهذا
هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطابق لقولنا اضمحلت الشبهتان
بالكلية المذهب الثاني وبه قال امام الحرمين والغزالي انه ليس ضروريا بل هو نظري ولكن بعد تحديده وربما نصرا
بالدليل الثاني وانما قالا ربما لان النصرة به تحصيلية الا يرى انه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل
على شيء قالا فطريق معرفته القسمة والمثال اما القسمة فهي ان تميز عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد
اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت
وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب بالثابت الذي لا يزول
بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك البصر او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف
الاثنين

وهذا القول بعيد فانها اي القسمة والمثال ان افادا تمييزا لماهية العلم عما عداها صحيحا معرفا وحدا لها والا لم يعن هنا تحديدها
سوى تقريبها والا لم يحصل بها معرفة لماهية العلم لان تحصيل المعرفة بشيء لا بد ان تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفة بدون تمييز
واعلم ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يصح تحديد العلم بان محموله جامعة للجنس والفصل القائمين فانا نجد كثيرا من الاشياء بل
في اكثر المدركات الحسية يكون لا يعسر في الادراكات الحقيقية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن متفاوت الاشتباه والتمييز بادراك
الباصرة فيهما حقيقته فظهر انه انما يعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لا بد فيه لكنه جار في غير العلم
كالمعرفة به المذهب الثالث انه نظري لا يعسر تحديده وذكر له تقريبات الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشيء على ما هو به وهو
اي هذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق الواقع فيزيد لدفعه عن ضروري او دليل فانه يمنع دخول التقليد لكن بقي
الاعتقاد الراجح المطابق اعني الظن الصادق الحاصل عن ضروري او دليل فهي داخلة فيه الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا
فلا يدخل الظن فيه ويرد عليهم اي اصحاب هذا التعريف ضروري العلم بالمستحيل عند من لا يقول بانه ليس شيئا اتفاقا بخلاف المعدومات الممكنة التي
اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل
فهو مكابر لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما
المستحيل معلوما بوجه ما وهو ناقض لكلامه ايضا لان هذا اي انكار تعلق العلم بالمستحيل بانه لا يعلم فيتوقف على هذا الحكم العلم به لامتناع الحكم
على ما ليس معلوما اصلا نعم قد يعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئا لغة فلا يخرج العلم به عن تعريفهم وكونه ليس بشيء بمعنى انه غير ثابت في نفسه
لا يمنع ذلك اي كونه شيئا لغة الثاني للقاضي ابي بكر الباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عن حده علم الله سبحانه مع كونه
معرفا بان لله علما اذ لا يتعلق به معرفة اجمالا اصلا ولا لغة وايضا فيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته
لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة وايضا فيه ما هو به قيد زائد لا حاجة اليه اذ المعرفة لا تكون الا كذلك لان ادراك الشيء
لا على ما هو به جهل لا معرفة الثالث للشيخ ابي الحسن الاشعري فقال يرتاح بالقياس الى المحل هو الذي يوجب كون من قام به عالما او هو
الذي يوجب لمن قام به اسم العالم وهو يؤدي العبارتين واحد فيه دور ظاهر لاخذ العالم في تعريف العلم وقال اعني بالقياس
الى متعلق العلم ادراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور لاخذ المعلوم في الحد وفيه ان الادراك مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي
هو اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فان اجيب باشتهاره في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لان
المعنى المجازي هو العلم نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعني ان قوله على ما هو به زائد فان العلم لا يكون الا كذلك
الرابع لابن فورك ما يصح من قام به اتقان الفعل اي احكامه وتحليته عن وجه الخلل فان اراد ما يستعمل بالصحة فهو باطل قطعا
وان اراد ما لا مدخل فيها فدخل التذرع في الحد وخرج عنه علمنا اذ لا مدخل له في صحة الاتقان على رأينا فان افعالنا ليست بايجادنا وهذا دليل

عليه بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده علم احدهما بنفسه وبالباري تعالى وبالمستحيل فان ما تعلق هذا العلم به ليس فعله ولا ما يصح ان يتعلق به وانما
يرد عليه هذا ان لو اراد ما يصح به الاتيان متعلقه واما لو اراد ما يصح به الاتيان في الجملة وان لم يكن صحيحا بحسب شخصه فلا ورود لهذا
عليه ولهم عبارات قريبة من هذه العبارات المذكورة كونه بين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التنبيه حشو
بالظهور بعد الخفاء فيخرج علمه تعالى او انجاته الى اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم منا بوجوده
سبحانه وهو ايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى سكون الشيء عن الحركة ولا مجال هنا لارادة شيء منهما وقد يطلق على العلم بخبر اضيلزم
تعريف الشيء بنفسه او الثقة بانه الى المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون الباري تعالى اثباتا ما هو عالم به وذلك مما يمتنع
الا لقرينة عليه شيء الخامس للامام الرازي ان اعتقاد جازم مطابق كموجب اما ضروري او دليلي وانا نعرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا
ولا جار عليه فيرد ان يخرج عنه التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد ولا يخفى ورود ايضا على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة مع انه
علم ملكة مثلا في الاعراض علمت معنى الملك وفي الجواهر علمت جسمية الانسان او ادراك الاول من المفردات الاصطلاحية والثاني من الماهيات
الموجودة السادس للحكماء انه حصول صورة الشيء كليا كان او جزئيا موجودا او معدوما في العقل اي عند المتناول ادراكي الجزئيات ويقال
بحيث ظاهره الاختصاص بالكليات هو تمثل ماهية المدرك فتحصل الواو في نفس المدرك بكسر ما وهو اي كون العلم حصول الصورة او تمثل الماهية
مبني على الوجود الذهني وسيجيء عنه اي عن الوجود الذهني وكون العلم هذا جاء عنه وهذا اي ما ذكروه في تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب
والتقليد بل الشك والوهم ايضا وتنبيها على ان جهلا مندرجة فيه كما ذهبوا اليه بحالف استعمال اهل اللغة والعرف والشرع اذ لا يطلق
على الجاهل جهلا مركبا انه عالم في شيء من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس بما في الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق
العالم في شيء من مواضع الظان والشاك والواهم واما المقلد فقد يطلق عليه العلم عرفا مجازا لا حقيقة ولا مشاحة اي لا مضايقة ولا منازعة
في الاصطلاح بل لكل احد ان يصطلح على ما يشاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور اولى واحب السابع وهو المختار
من تعريفاته لرأيه ما ذكره من الخلل في شرحه وتناوله التصور مع التصديق اليقيني ان صفة اي امر قائم بمحل توجب تميز ما لتلك الصفة لمحلها
او موصوفها تمييزا خرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا
فان هذه الصفات توجب لمحالها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع يتميز عن الجبان وكذا الاسود بسواده
متميز عن الابيض واما الادراكات فانما توجب تميز المحالها عن غيرها على قياس ما تقدم ويوجب لها ايضا تمييز المدركات
عما عداها اي تجعلها بحيث يلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها بين المعاني اي ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة
فيخرج ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزا في الامور العينية كما سيصرح به لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك
التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان

يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله
ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة احكاما يعاد باكون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد
من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المنتزع على الصفة انما هو لا للصفة ولا يمكن ان يتعلق انما هو لشيء متعلق به تلك الصفة
والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد متناول للتصديق اليقيني وهو ظ والتصور ايضا اذ لا نقض له لان المتناقضين
مما المفهومان المتنافيان لذاتهما ولا تنافي بين التصورات فان مفهومي الانسان واللاانسان مثلا لا يتنافيان الا اذا اعتبر
بنو تعالى وجه يحصل منه تنافيهما ان صدقا وكذا بالنسبة لنا حيوان ناطق وحيوان ناطق ليس بناطق على التفسير لا يتنافيان
الا بملاحظة وقوعهما تلك النسبة اجابا وارتنا حاصلا اعني التصور تنزل الذي اشير بعد من القولين اليهما بعد رعاية شروط
التناقض فيهما واطلاق التناقض على اطراف القضايا سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب او العدول مجاز على
التأويل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علوم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة
اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان حتى الصورة تصور الانسان وعلم تصور
به والخطاء انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجودا كان او
معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال واورد على الحد المختار العلوم
العادية وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا فانها تحتمل
النقيض فتخرج عن الحد مع كونها من الحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فتقول مثلا في المثال المذكور ان شمول قدرة
المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متجانسة في الاجسام كما ذهب اليه بعضهم
يوجب ذلك الاحتمال واذا قيل انها متحققة الماهية وما يركب منه الحجر لا يمكن ان يتركب الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل
لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون الحجار قد اعدم واوجد بدله ذهبا والجواب ان يقال احتمال العاديات
للنقيض بمعنى انه لو نزع من نقضها واقعا بدله لم يلزم منه اي من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها
والممكن لا يستلزم شيء من طرفيه محالا لذاته غير احتمال يتعلق التميز الواقع فيه اي في العلم العادي للنقيض وذلك لان احتمال
الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذواتها كما بيناه والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان
يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال لا في الظن او في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشاه ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم او لعدم
المطابقة او لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال الثاني المغاير للاول هو المراد من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي
ورد عليه النفي فيه وانه ممنوع ثبوته في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح في شيء منها

والمعاني خصت بالامور العقلية كلية كانت او جزئية اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية فخرج عن حد العلم ادراك الحواس
الظاهرة لانه يندرج تميزا في الامور العادية ومن يرى كالشيخ الاشعري انه اي ادراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم كما سياتي
يطرح هذا القيد فتول صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ومنهم من يزيد قيدا في الحد المختار وتول بين المعاني الكلية وهذه
الزيادة مع الغنى عنها خل بالطرد اي طرد الحد في جميع افراد المحدود وجريانه فيها وشمولها اياها فهو محمول على معناه اللغوي
دون الاصطلاحي اذ يخرج بها عن الحد العلم بالجزئيات كالعلم بالآنيات والذات وهذا المختار انما هو حد للعلم عند من يقول العلم
صفة ذات تتعلق بالمعلوم ومن قال انه نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم كما سياتي حده بانه تميز معنى عند النفس تميزا
لا يحتمل النقيض واعلم ان من احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة تتجلى بها المذكور لمن قامت به فالمذكور يتناول
الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بالاطلاق ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انها صفة
ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتماد المقلد المصيب
ايضا لانه في الحقيقة عقد على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح يحل به العقد المرصد الثالث في اقسام العلم
وفيه مقاصد المقصد الاول انه اي العلم بمعنى الادراك مطلقا ينقسم الى الضروري ايضا او الى المعنى المنفسر بالحد المختار ان خلا عن
الحكم اي اتباع النسبة او انتزاعها فتصور سواء كان المعلوم حالا نسبة في اصله كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالجوهر الناطق
او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور
والا اي وان لم يخل عن الحكم فتصديق والمتبادر من هذه العبارات ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم لا تتضمنه عبارة
المتاخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازي
ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشعر به رجوعه الى وجدانه فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة
او ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل من قسمي العلم طريق هو مدلول يخصه وان جعل خطا كما يوهمه العبارات
التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور وتصديق وجعله
تصديقا كما وقع في بعض الكتب المعتبرة فللعلم ح وهو التصور المطلق طريق خاص كاسب لما هو نظري منه ولعارضه
المسمى بالحكم والتصديق طريق آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركيبه من الحكم وغيره فلا وجه له فحالا كان الحكم ادراكا
وهما اي التصور والتصديق نوعان متمايزان بالذات اي بالماهية فانك اذا تصورت نسبة امر الى آخر وشككت فيها فقد علمت
ذينك الامرين والنسبة بينهما قطعا لكن في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال ذلك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد علمت
تلك النسبة نوعا آخر من العلم مغايرا عن الاول بحقيقته وجدانا وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب

في التصديق وعدمه في التصور المقصد الثاني العلم الحادث قد يحدث عنه علم آخر فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا
بكسب ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي ابو بكر في تعريفه وهو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق
الى الانفكاك عنه سبيلا كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات واورد عليه جواز زواله اي زوال العلم الضروري بعد حصوله
باضداده كالنوم والغفلة واورد انه قد يفقد العلم الضروري لعدم ما يقتضيه لا بفقد قبل الحس اي الاحساس والوجدانات
وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائما ولا بعد
حصوله ولا يرد على تعريفه ما اورد عليه اذ عبارته مشعرة بالقدرة اي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف منفية فانك اذا قلت
فلان يجد الى كذا سبيلا يفهم منه انه يقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضي ان الانفكاك عن
العلم الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله واضداده فقد يحل ما يقتضيه لا ينافي مراده اذ ليس شيء منهما انفكاكا
مقدورا بل غير مقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف قلنا لو قال باق
قائل قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون
فيكون آخر كلامه تفسيرا لاوله فان قيل فكذا النظري بعد حصوله اي هو ايضا غير مقدور انفكاكه اذ لا قدرة للمخلوق
على الانفكاك عنه بعد حصوله فدخل في حد الضروري والفاء في قوله وكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال
الاول قلنا لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاك عن النظري بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك عنه مطلقا والمذكور في
التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد في الضروري واما النظري فقد يمكن انفكاكه قبل حصوله بان يترك
النظر فيه ونقول كن في الحيص بيص تعريف القاضي هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك
عنه مقدورا فذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل يتوقف على امور غير مقدورة لا يعلم
ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات
بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال الموجودة لنا ثابتة والبحار غير
غائرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا
يرتفعان والبديهي ما يثبت بمجرد العقل اي بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس او غيره تصورا كان او تصديقا
فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي يقابل الضروري فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة
واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح هذه عبارة القاضي قال الآمدي معنى تضمنه له انه محال لو قدر انتفاؤه
الآفة واضداد العلم لم يستقل النظر الصحيح عنه بالايجاب وتوليده مع انه لا يحصل الا معه ولم يقل ما يوجبه

النظر الصحيح كما قال بعضهم اذ ليس ايجاب النظر للعلم مذهبنا بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا ولم يقل ايضا
ما يحصل عقيبه اذ يدخل فيه الخروج بعض الضروريات اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما
يحدث به من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك فمن يرى ان المكتسب لا يمكن الا بالنظر لا خلاف طريق لنا الى العلم متصورا
سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات فلا يفي بها مزاجه ولا بعض الكون
العلم كسبيا مقدورا سوى ان طريقه مقدور فهو اي النظري غير المكتسبي وتعريفنا حاصلا زمان قال كل علم مقدور لنا متضمنه
النظر الصحيح وكل ما تضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى جواز المكتسب بغير بناء على انه يجوز ان يكون ينال بطريق
آخر مقدور لنا وان لم يطلع عليه جعله اقص بحسب المفهوم من المكتسبي لكنه اي النظري ملازمة اي المكتسبي عادة بالاتفاق
من الفريقين المقصد الثالث ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان فان كل عاقل يجد من نفسه
ان بعض تصوراته وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا دون منه ولا تطرقه واد لولاه اي لولا ان بعضا من كل منهما ضروري
لزم الدور او التسلسل اذ ح يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شيء منهما
كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تصديق آخر هو ايضا نظري مستند الى غيره من التصورات او التصديقات
فاما ان يدور الاستناد في مرتبة من المراتب او يتسلسل الى ما لا نهاية وهما ممتنعان الاكتساب لانهما باطلان ممتنعان
كما سيأتي فما توقف عليهما كان باطلا ممتنعا وح يلزم ان لا يكون شيء من التصور او التصديق حاصلا لنا اصلا وهو باطل
قطعا لا يقال اذا فرض ان الكل نظري فهذا الذي ذكرتم من لزوم الدور او التسلسل وكونهما ممتنعين من الاكتساب
ومفضيين الى ان لا يكون شيء من الادراكات حاصلا لنا ايضا نظري على ذلك التقدير وح يمنع ابانته لان ابانته انما
يكون بنظري آخر فيلزم الدور او التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان الكل نظريا ليس تم بجميع مقدماته
لان كونه نظريا كذلك مستلزم المحال المذكور لانا نقول ما ذكرناه في دليلنا من التصورات والتصديقات نظري وغير معلوم
على ذلك التقدير لا في نفس الامر بل هو معلوم لنا في نفس الامر فيبطل ذلك التقدير لاستلزامه خلاف الواقع اعني
كون تلك القضايا معلومة في نفس الامر والحق ان هذا الدليل الذي ذكرناه حجة قائمة على من اعترف بالمعلومات
اي اعترف بان تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر وزعم انها كسبية على ذلك التقدير فلا يكون معلومة
عليه فكيف يجوز التمسك بها في ابطاله اذ ح يجاب بان الاستدلال بها متوقف على معلوميته صدقها وهي واقعة في الواقع
فاجابها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجابها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر وهو المطلوب لا على من يجحدها مطلقا
اي يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لا يقوم عليه قطعا لان كل ما يورده

في اثبات

في اثبات معلومية صدق مقدماتها يجحد عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال اراد ان ما ذكرناه في اثبات
كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها كسبية وكل لانا اذا اثبتنا ان الكل من
كل منهما ليس كسبيا لزم ان يكون بعض من كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلومات ولا يعترف بشيء منهما فله ان يقول امتناع كسبية الكل
لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني على ان تصور العلم ضروري وبعضه
نظري بالضرورة الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العالم
حادث الى نظر وكسب المقصد الرابع في نقل مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة وهي اي تلك المذاهب بناء ويل
النظر اي اربعة المذهب الاول ان الكل ضروري وبه قال اناس من اصحابنا وذلك لعدم حصول شيء منه لقدرتنا اذ لا تأثير لها
عندنا وهو لا يقدر فان قيل توقفه اي توقف بعض من الكل او توقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم في وجود التسمية
بلا محالة معنوية لانا لا نسلم ان ليس لقدرتنا تأثير في حصول شيء منه لكنا نقول بالكسبي المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا
ويحصل عقيب النظر عادة لا ما يوثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء
او لازمة عنها لزوما ضروريا فان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية
وقال ما قدمناه واريد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر ودعوى كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول ابي الحسن
الاشعري وفرقة تنسب ذلك اي توقفه على النظر وهو لا ان اراد وا بعدم توقفه عليه انه اي العلم لا يتوقف على النظر وجوبا
اذ ليس منها ارتباط عقلي يوجب ذلك بل يتوقف عليه عادة او اراد وا به ان العلم الحاصل بعده اي بعد النظر غير واقع به اي
بالنظر او غير واقع بقدرتنا على وجه التأثير بل خلق الله سبحانه فيه عقيب علمه بطريق جريان العادة فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة
واحترز بذلك عما احتمله الامام الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى العالم
واهل الحق ميز فانهما قالا باستلزام للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة او مولدا وان اراد وا بعدم توقفه عليه انه لا يتوقف
عليه اصلا اي لا تأثيرا ولا وجوبا ولا عادة فهو مكابرة ومخالفة لما يجده كل عاقل من انه علم بالمسائل المختلف فيها يتوقف على
نظره فهذا المذهب الثاني في هذه المسئلة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كالضروري حاصلا بلا اكتساب ونظير
خلاف التصديق فانه منقسم الى ضروري ومكتسب وبه قال الامام الرازي واختاره في كتبه لوجهين الاول ان المطلوب التصوري
اما مشعور به مطلقا فلا يطلب حصوله بناء على تحصيل الحاصل مع الضرورة او لا يكون مشعورا به اصلا فلا يطلب ايضا لان
المغفول عنه بالكلية وهو المعنى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه النفس بالطلب اليه نحو بالضرورة ايضا واجيب عن هذا الوجه
بان الحصر اي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا ممنوع لجواز ان يكون معلوما

ومتصورا به من وجه دون وجه ولم يتبين بما ذكره ان هذا القسم يتم طلبه فعاد الامام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا
والوجه المجهول مجهول مطلقا ولا يمكن طلب شيء منهما لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه من بالكلية والجواب
عن هذا الوجه بعد استيناء الاقسام الثلثة ان يقال لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا اي من جميع الوجوه فان المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته
بكنهه ولا شيء مما يصدق عليه من ذاتياته وعرضياته وهذا الوجه المجهول ليس كذلك بل قد تصور شيء يصدق عليه وهو الوجه المعلوم
فان الوجه المجهول فرضا هو الذات والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له الصادقة
عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا كالعلم الموجود مثلا بانه شيء به الحيوة والحس والحركة وان لها حقيقة مخصوصة هذه الامور المذكورة
صفاته فيطلب تلك الحقيقة المخصوصة تعينها لتصور كنهها او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه ومنهم من اثبت في جواب هذه الشبهة
وراء الوجهين اي الوجه المعلوم والوجه المجهول امرا ثالثا هو المطلوب تصورا ان اي الوجهان به وهذا القيد اعني قيام الوجهين بالامر
الثالث زايد على كلام هذا المثبت وفيه حزازة لجواز ان يكون احد الوجهين جزءا واطلاق القيام عليه مستبعد جدا الا ان يراد
به الحمل ولا حاجة في دفع هذه الشبهة اليه اي الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف للواقع
وذلك لانا لا نسلم ان ما نعرفه من مفهوم الشيء ليس بمعلوم فلا بد ان يكون ذات ذلك المفهوم اي نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا لكن تحصيله
وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اي ذات المطلوب وعينه ولا بد مشكل ايضا من ان يكون امر ما صدق عليه معلوما لنا ليصح
به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات اي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول والاخفاء
في انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به نزاعنا حتى يتصور ان يكون المطلوب امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان
من حيث هو وقد يطلب وجه من وجوده وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوده فعلى هذا التقدير الامر ثلثة امور ثلثة
مفهوم الانسان الذي المطلوب ووجهه المجهول الذي باعتبار صار مطلوبا ووجه المعلوم الذي به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان
بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم المجهول وهو ذات المطلوب فليس لنا الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان
صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث الزاما للامام لما ذكره في مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه
ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان
العلم الحاصل نوع ما يعلم التفصيلي فانه قد اعترف هناك بان الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين فالزم هنا بان المطلوب
التصوري ليس احد الوجهين بل الشيء الذي له ذانك الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان هذا المبحث قال فيه بعد ما قال الافكار المطلوب بالمجهول
هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين وقال بعض المتاخرين هو المولى شرف الدين المراغي ان هذه الشبهة اذا
ردت الى قوانين الاستدلالات قياسا منتظما من مقدمتين ذات جزئين ومن حليتين هكذا المطلوب التصوري اما متصور به

او غير متصور به وكل متصور به يمتنع طلبه وكل غير متصور به يمتنع طلبه فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح
اذا صدقت الحسان معا لكن قولنا كل متصور به يمتنع طلبه وكل غير متصور به يمتنع طلبه لا يحتملان على الصدق اذ العكس المستوي يعكس
نقيض كل منهما اي الآخر فان الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير متصور به وهذا العكس ينعكس بالمستوي الى
قولنا بعض غير المتصور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض الثاني فيناقضه وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو
غير متصور به وينعكس هذا العكس المستوي الى قولنا بعض المتصور به لا يمتنع طلبه وهو اخص من نقيض الاول فيناقضه ايضا واذا كان
لازم كل منهما مناقضا لما لازم الآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها فعكس النقيض نادر فان انعكاس الموجبة
الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريق القدماء مما لم يقم عليه برهان واجيب بتقييد الموضوع فيهما بالتصور اخرى اي نمنع
مستدلا هكذا المتصور اما متصور به واما متصور غير متصور به وكل متصور متصور به يمتنع طلبه وكل متصور غير متصور به يمتنع طلبه ونمنع
عكس الجملة الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس بمتصور متصور به وينعكس هذا العكس بالمستوي الى قولنا
بعض ما ليس بمتصور متصور به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الجملة الثانية لان موضوعها اعم من موضوعها الا ترى ان ما ليس بمتصور
متصور به جاز ان لا يكون متصورا اصلا وان يكون متصورا غير متصور به وقس على ذلك الجملة الثانية فان العكس المستوي لعكس
نقيضها هو قولنا بعض ما ليس بمتصور غير متصور به لا يمتنع طلبه وموضوعه اعم من موضوع الجملة الاولى فلا منافاة وجه الثاني
من متمسكي الامام في امتناع كسبية التصور ان يقال ان الماهية اي المفهوم المتصور ان عرفت او حصلت بالكسب والنظر
فاما بنفسها او بجزئيها او الخارج عنها سواء كان خارجا تاما او بعضه والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها
قبل معرفتها لان معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشيء على نفسه محال بديهة واما الثاني
فلان جميع الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف الشيء بنفسه والبعض من اجزاء الماهية يجوز عرفها
وانما لا تعرف بالتحقيق من المعرف الا بعد معرفة جميع الاجزاء عرف ذلك البعض نفسه وقد بطل والخارج اي وعرف الجزء الخارج
وهو ينافي وسيبطل وهذا ان الجزء ان انما يلزم ان معا اذا كان ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وهو ممنوع فالاول ان يقال ان البعض
ان عرفها فلا بد ان يعرف جزءا منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما
يقابله واما الثالث فلان الخارج لا يعرف الماهية الا اذا كان شاملا لها وما دون ما عداها ليكون مميزا لها عن جميع ما سواها
والعلم بذلك الاختصاص والشمول يتوقف على تصورها وانه دور لتوقف تصور الماهية ح على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه
اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها وتصور ما عداها وانه محال لاستحالة احاطة الذهن بالاشياء بالاجمال واجاب
عنه بعض المتاخرين من اصحاب نقد المحصل بان جميع اجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد من اجزائها متقدم عليها بالذات فكذا الكل كيف وقوما

عليها فلا يكون نفس الامتناع مقدم الشيء على نفسه فجاز تقريبها بجميع اجزائها قلنا في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة الماهية
لو كانت غير جميع الاجزاء فاما ان يكون تحصيل مقدم الشيء على نفسه الماهية مع الاجزاء واذ ليست تلك الاجزاء
تمامها فلا بد هناك من امر آخر معتبر في ذاتها فلا يكون جميع الاجزاء جميعها هذا خلف او دونها اي او يكون تحصيلها بدون الاجزاء
وقطع النظر عنها فلا يكون اجزاء لاستحالة تحصيل الماهية بدون اجزائها والا لظهر في العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية
فاما ان يكون داخلا فيها فلا يكون جميعا او خارجا عنها فلا يكون اجزاء وقلنا في دفعه بطريق المناقضة لا يلزم من تقدم كل من الاجزاء
على الماهية تقدم الكل عليها فان الكل المجموعي وكل واحد قد يختلفان في الاحكام فان كل انسان في هذه الدار التي لا يسع كلهم وكل العسكر
يهزم العدو الذي لا يهزم كل واحد منهم بل يهزم كل واحد من الكل المجموعي الذي ليس جزءا لنفسه لم اذا تأيد هذه المناقضة بقوله والا اي
وان لم يصح ما ذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه تقدم الكل اي كل الاجزاء على نفسه لان كل واحد منها
متقدم على كلها كتقدمه على الماهية نفسه ويمكن ان يحمل هذا ايضا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا
بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه بما قدمناه وان اراد به الجميع المادية فقط لم يكن ما اراده اعني الاجزاء المادية وحدها
جميعا حقيقة بل بعضا داخلا في القسم الثاني ولا كلية في معرفة كنه الماهية فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه وقال عنه وهو الاعتراض
الاول يجمع تصورات الاجزاء تحصل تصور واحد بجميع الاجزاء وتحصله على ما لخصه في بعض كتبه ان جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية
بالذات الا انها مستغايرة لها بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق بتصور واحد بجميع
الاجزاء المجموعي التصورات المتعلقة بالاجزاء متصلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم
شيء على نفسه ولا كل ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معا مرتبة تحصل
لنا تصور آخر مغاير لذلك المجموع المركب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال والحق ان الاجزاء اذا استحضرت
في الذهن مرتبة مقيدا بعضها ببعض حتى حصلت صورها مجتمعة فيه فهي تلك الاجزاء المستحضرة المرتبة الماهية يعني ان تلك الصور المجتمعة
تصور الماهية بالكنه بل عينها كما سنعرفه لا ان تجموعا من التصورات يوجب ذلك المجموع حصول شيء آخر في الذهن هو الماهية اي
تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة نشاهد بها تلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صور تلك وتقيدت شاهد بها بالاعراض صارت مرآة
واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصور الجزئين
ومتحدهما بالذات ومتغايرهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالقياس الى جميع اجزائها فالمعرف مجموع امور كل واحد منها
مقدم على الماهية وليس مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذي
هو جميع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قال حدست تصورات مجموع مجموع تصورات محدود وهذا المجموع هو تعريفه للماهية في الاذهان

كالاجزاء الخارجية وتقويمها للماهية في الخارج فانها مقومة لجميع الاجزاء يعني انه ما من جزء من الاجزاء الخارجية الا وله مدخل في
والكل اي جميع الاجزاء مجتمعا هو الماهية بعينها لا انها مترتب عليه لحمل جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة على الماهية و
اجتماعها فيه ليس جزءا منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما
ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن
ولما كان جواب القائل محتملا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جرما بل اشار بقوله والحق الى استحقاره بالبس حتى وسماه اي الامام الرازي
بطرد هذه المغالطة الثانية في نفي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء بتغيير ما فتقول في نفي التركيب عن الوجود مثلا ان كانت اجزاؤه
وجودات ساوى الجزء الكلي في تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود
وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه وانت خبير بان هذا لو تم يدل على انتفاء التركيب عن الوجود
مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجي الا ان قدمه به اشعارا بان هذه المغالطة سفسطة لانكارها
انتفاء التركيب الخارجي مطلقا مع شهادة الحد به تركيب بعض الاشياء في الخارج هذا ان لا ذكرناه او لحاذاته ان تعريف الماهية ببعض الاجزاء
قد يكون ذلك البعض غنيا عن التعريف بان يكون تصوره ضروريا او يكون معروفا بغيره ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم
من تعريفه الماهية تعريفه لنفسه لما ذكر من ان معرف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها باطل قطعا لانه يقال لا بد ان يعرف شيئا
من اجزائها وذلك اما نفسه او غيره فيلزم احد المحذورين كما مر لانا نقول معرف الماهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما
عداها وليس يلزم من ذلك تحصيله معرفة شيء من اجزائها الا يرى ان الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول
شيء من اجزائها فيه ومن الزم ما ذكرتموه اصار معرفة لغيره الذي هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بعين
كما ذكرتم عاد الاشكال بحذافيره الى تعريفه به قلت ويعود اليه ايضا الجواب برمته او بسداده اي تعريف الماهية بالخارج منها وجب
في معرفة اياها الاختصاص فان الخارج اذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صلح
ان يكون معرفا لها بلا لزوم محذور لا العلم به وانه ليس شرطا في ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتموه
من المحال وان سلم وجب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها
الحاصل معرف الخارج اياها فلا دور وهو يتوقف على تصور ما عدا ما باعتبار شامل له اي مجملا لا على تصور ما عدا ما مفصلا وانه اي
تصور ما عدا ما باعتبار شامل يمكن لا اختصاص اي كيف يمكن اختصاص الجسم بحيز معين دون ما عداه من الاحياز التي لا تنحصر ولا يحيط
بها علمنا الا اجمالا باعتبار شامل لها فان قيل الامور الداخلة اي الامور التي كل واحد منها داخل في الماهية واما فسرناها بذلك
ليتناول الحد التام والناقص معا لان الشبه عامة فيهما كان جوابها المذكور فيهما يتناولها ايضا او الخارجة ان كانت حاصلة ضرورة

ومشاركة للعلم بالماهية فالماهية معلومة معها فلا يعرف الماهية بها لامتناع تحصيل الحاصل والا امتنع التعريف بها اما اذا لم يكن حاصلة
اصلا فلا يصور التعريف بها قطعا واما اذا لم يكن حصولها ضرورية بل كسبيا فلا محتاجا حاجة الى معرف آخر ويتسلسل الكلام اليه فاما ان يتسلسل
ويلزم او ينتهي الى ما حصوله ضروري واما اذا لم يكن مشاركة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر قلنا في الجواب عن هذه الشبهة
المستلزم للعلم بالماهية حصوله ما معا مرتبة وانه اي ذلك الحصول مع الاجتماع والترتيب بالكسب وتفصيله ان الامور الداخلة او الخارجة
حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا منتهيا الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بامور اخر فاذا جمع الاجزاء باسرها ورتبت حصل بحكم تعريف
الماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد من اجزائها ورتب بعضه
مع بعض فانه يحصل بجمع هو تصور الماهية بوجه اكمل مما كان قبل ذلك وقس على هذا الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب
لا يتاتى في التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جوز ذلك فله ان يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة قد لا يكون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت
ولوحظت قصدا فاذن للعلم بالماهية وان كان ذلك نادرا جدا المذهب الثالث في هذه المسئلة ان ما اعتاده لازم للكلف بما توقف
عليه اثبات التكليف والعلم به كاثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه وسطه ان معرفة
الله واجبة اجماعا اما شرعا كما ذهب اليه الاشاعرة او عقلا كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها
ولا شيء من غير المقدور عليه كذلك اي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم يكن واجبة هذا احتج لهذا المذهب بانه اي بان اللازم
المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله على نظر كان العبد مكلفا بتحصيله نظرا ثبت بالشرائع والاحكام
التكليفية وانه اي التكليف بتحصيله تكليف الغافل لان من لا يعلم هذه الامور المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته
والنبوات لا يعلم التكليف قطعا لابدية الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز
اجماعا والجواب ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا من لا يفهم الخطاب اصلا كالصبي والمجنون او يفهم ذلك لكن لم يتأت
له انه مكلف كالذي لم يبلغه دعوة نبي قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالنسبة عليه فلا تكليف على الاول
اتفاقا ولا على الثاني عندنا لا من لا يعلم انه مكلف مع انه خوطب بكونه مكلفا حال ما كان فاهما فانه غافل عن التصديق
بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه والا لم يكن الكفار مكلفين اذ ليسوا مصدقين بالتكليف ولان علمه
ما تقدم بحسب المعنى كانه قيل ليس التصديق بالتصديق شرطا في صحة تكليف الكفار مكلفين ولان العلم بوقوعه
التكليف موقوف على وقوعه فان العلم بوقوع شيء فرع لوقوعه في نفسه فلو توقف وقوعه على العلم والتعريف به لزم الدور
المذهب الرابع في هذه المسئلة ان الكل نظري سواء كان تصورا او تصديقا مما يلزم اعتقاده او لا يلزم وهو مذهب بعض
الجهمية التابعين لجهم بن صفوان الترمذي رئيس الجبرية وبطلانه ظاهر من شهادة الوجدان بجواز البعض ضروريا

ومن لزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظريا واحتج اعلى مذهبهم بان الضروري مع خلو النفس عنه وما من علم
تصوري او تصديقي الا والنفس خالية عنه في مبدء الفطرة ثم يحصل لها علومها بالتدريج بحسب ما تتفق من الشروط كالاحساس
والتجربة والتواتر وغيرها فكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري والجواب ان الضروري المقابل للنظري قد يخلو عنه النفس اما عند من يوقته
كالمعتزلة والفلاسفة على شرط كالتوجه والاحساس وغيرهما او استعداد به بقبل النفس ذلك العلم الضروري فلنفتح اي فلنفتح ذلك الموقوف عليه من
والاستعداد وانما عند ما يعين القابلين باستناد الاشياء كلها الى اهيان مع ابتداء فاذ قد لا يخلق الله تعالى في العبد حينئذ خلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم
او نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور ابتداء ولا بواسطة المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية
اي بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك اذ اليها المنتهى فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها مبنى الهاوي المبادي الاول
ولولاها لم تتحصل علم اصلا وانما تنتهي الى الوجدانيات وهي التي نجدها اما منفسنا او بالآلة الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا
ولذتنا والمناوجه عنا وشبعنا وانما قلنا في النفع في العلوم لانها غير مشتركة اي غير مقصود الاشتراك بينها فلا تقوم حجة على الغير فان كل ربما لم يجد في باطنه
ما وجدناه والى الحسيات اراد بها ما للحس مدخل فيها معنا ولي المحسوسات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحسيات والمشاهدات البديهيات
اي الاولية وما في حكمها من القضايا بالفطرة القياس فهذان القسمان اعني الحسيات والبديهيات مما العلم في العلوم وهما مقومات حجة على الغير
اما البديهيات فعلى الاطلاق والحسيات فاذا منعت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقبضها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة والناس فيها فرق
اربع حسب الاختلافات العقلية باعتبار قبولها معا وعدم قبول احدهما دون الاخرى الفرقة الاولى المعروفون بها وهم الاكثرون الظاهر فرعا الى
القوم والقسطاس المستقيم اي العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية الفرقة الثانية النادعون في الحسيات فقط اي دون البديهي وهذا النوع
نسب الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس حرج بذلك النسبة الامام الرازي ولما كان هذا النوع منهم مستبعدا جدا اشار المصنف الى
تاويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله ولعلهم ارادوا بقولهم ان الحسيات غير يقينية ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد له مع
الاحساس من امور ينضم اليه اي الى الحس فتضطره اي تلجئ تلك الامور العقل الى الجزم بما جزم به من الحسيات لا نعلم ما هي اي تلك الامور المضطرة
الى الاحساس الموجبة الجزم وسمي حصلت الشاكيك حصلت فلا يكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه والا اي وان لم
يريدوا بالنوع في الحسيات ما ذكرناه من الشاكيك فالمراد اي الى الحسيات سمي علومهم فيكون النوع المبني بها نوعا في علومهم التي يفخر مذهبها وذلك
لا يتصور من لا ادنى مسكة فكيف من مولاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا باتهام علومهم اليها لان العلم الالهي المنسوب الى افلاطون مبني على الهندسة لا الاجزاء
المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس واكثر اصول العلم الطبيعي المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم بالكون والفساد وبالآثار العلوية وباحكام المعادن
والنبات والحيوان ما خوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى بطليموس مبني على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية
المنسوب الى جالينوس ما خوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بان الاوليات انما تحصل باستعداد تحصل لهم من الاحساس بالجزئيات
والنوع في الحسيات يؤول الى النوع في البديهيات قالوا واعتبر حكم الحس فاما في الكليات اي في القضايا الكلية او في الجزئيات اي في
الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية وكلاهما باطل اما الاول وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات فظاهر لان الحس لا يدرك الا هذه
النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة
فلا يعطي حكما كليا على جميع افرادها سلبا وقد ذهب المحققون الى ان الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج
في احد الازمنة الثلثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الموجودة في الخارج ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بها اي بالافراد المتوهمة
البتة فكيف يعطي حكما منا ولا اياها والحاصل ان الحس لا يعطي حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه
في الكليات قطعا واما الثاني وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا واذا كان كذلك حكمه
في اي جزئي كان في معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا يغلط كثيرا لوجوه الاول ان الشيء الصغير كبيرا كان والبعيد في الظلمة

هذا اذا لم يكن بعيدا جدا والسبب فيه ان ما حولها من الهواء يستضيء بضوئها والشعاع البصري الخارج لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما
فلا يتبين عند الرائي جرم النار من الهواء المستضيء المضيء بها المساوي بضوئه اياها فيدركها معا جملة واحدة وتحسبها نارا واذا كانت قريبة
نفذ الشعاع واضاءت النار من الهواء المضيء المجاور لها فادركها على ما هي عليه من الصغر واذا كانت بعيدة جدا كانت كالمرئيات
البعيدة التي يستعرف حالها وكالعنبة في الماء يرى كالجاسة وسببه ان رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروطة
مستديرة راسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي وتتفاوت مقدار المرئي صغرا وكبرا بحسب صغر زاوية راس المخروط وكبرها ثم ان
المخروط الشعاعي الذي على سطح المخروط الشعاعي ينفذ على المرئي على الاستقامة الى طرفه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي
متشابه الغلظ والرقة فان فرض فيه تفاوت بان يكون مثلا ما يلي الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرئي غليظا كالماء في مثال هذا فان
تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرف المرئي فيكون زاوية راس المخروط
هنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرئي شيئا واحدا فيرى في الصورة الثانية اكبر منه في الاولى كما يظهر من هذا الشكل

فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفي العنبة اذا كانت في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية
التي بين الاولين اصغر من التي بين الاخريين فلذلك يرى في الماء اكبر منها في الهواء والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة
وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وتر الزاويتين مستقيمي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت
اكبر من الزاوية التي ضلعاها الطول وبالعكس اي ويرى الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي
فكلما كان ابعد كانت الزاوية اضيق الى ان تتقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها منطبقا على بعض فيرى ذلك المرئي كانه
نقطة وبعد ذلك يخفى اثره فلا يرى اصلا ويرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرناه اليه مع فتح احدى العينين وذلك لان النور البصري
منقسم من الدماغ في عصبتين مجوفتين ملاقيتين قبل وصولها الى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين
فالعصبتان ان كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة فيرى واحدا واذا انحرفتا
او انحرفت احديهما امتد تلك الخطوط الى المرئي من محاذاتين فيرى لذلك اثنين او نظرنا الى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من الافق فانا
نراه على التقديرين قريبين اما على التقدير الاول فظاهر واما على الثاني فلان الشعاع البصري ينفذ في الهواء الى قعر السماء وينعكس من سطح
الماء اليه ايضا فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس وكالاحول اي الذي يقصد الحول لكلفة فانه يرى الواحد
اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبتين او في احديهما واما الاحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف
على الصواب وبالعكس اي ويرى الكثير واحدا كالرمي اذا اخرج من مركزه الى محيطها خطوط كثيرة متعادية في الوضع بالوان مختلفة
فانها اذا ادارت بسرعة جدا دوت تلك الالوان الكثيرة كاللون الواحد المتروح المولف منها والسبب في ذلك ان ما ادركه الحس الظاهري
تادى اولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون اخر كان اثر اللون الاول باقيا في الحس
المشترك عند ادراك اللون الثاني ووصول اثره اليه فيمتزج الاثران هناك فيراهما النفس لامتزاج اثرهما ممتزجين ولا يقدر على
تمييز احدهما عن الاخر وايضا لما وقع الشعاع البصري على تلك الالوان باسرها في زمان قليل جدا لم تتمكن النفس من تمييز بعضها
عن بعض فلذلك رأتها ممتزجة ويرى المعدوم موجودا كالسراب قيل هذا من اشتباه الشيء بمثله فان السراب ليس معدوما مطلقا
بل هو شيء يتراءى للبصر بسبب رجوع الشعاع البصري المنعكس من ارض سبخة كانعكاس من الماء فيحسب لذلك ماء وما يريه
صاحب هندسة البدر والشبرة حالا وجوده في الخارج اصلا وسببه قامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا تقف عليه الا من يعرفه
تلك الاحوال ولا يلحظ لزول القطرة فان القطرة اذا نزلت سريعا يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعا والدائرة الدائرة
المشتعلة بسرعة فانها اذا ادير بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب في هذين

ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة في موضع وادى بها الى الحس المشترك ثم ادركها في موضع اخر قبل ان يزول اثرها عن الحس المشترك اتصل بتلك
صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الاول فيرى كانه ممتد ما بين الاستقامة او الاستدارة وايضا لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة
في زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة ويرى المتحرك ساكنا وبالعكس
اي ويرى الساكن متحركا كالظل يرى ساكنا سببه ان البصر اذا ادرك الشيء في موضع محاذيا للشيء بعد ما ادركه في موضع اخر مما يحاذيه بالغيرة ذلك الشيء حكمت
النفس بالحركة فاذا كانت المسافة في غاية القلة لم يتفطن النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون وهو متحرك ابدا لان الشمس متحركة
دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد ان يتحرك الظل انتقالا او ازديادا وان قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا
قلنا المقصود انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع انه لا يخلو عن احدهما قطعا وكراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة ويرى الشط
الساكن متحركا وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تحيله الساكن
في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا ويرى المتحرك الى وجهه متحركا الى خلفه كالقمر يراه سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه
فان القمر يتحرك بحركة الكل من المشرق الى المغرب ابدا فاذا كان بيننا وبينه غيم غير سائر اليه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا في
جزء من اجزاء ذلك الغيم فاذا مضت حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا اسرع في الرؤية من
حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان نفذ فيه الشعاع فيه مرئيا من القمر ونفذ الشعاع في جزء اخر قد حاذاه بالحركة فيقع
بين الجزئين قطعة من الغيم فيخيل ان القمر بحركته الى الشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة واذا تحرك الى جهة رأيناه ان القمر
متحركا الينا اذا كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب
في جهة حركته فيخيل ان القمر يتحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم وان تحرك القمر الى خلفنا كما اذا كان حركتنا الى المشرق
فان القمر يتحرك نحو المغرب ويرى الشجر المستقيم على الشط منعكسا في الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس
اليه على هيئة اوتار الاقة الحدباء المسماة بالفارسية كمانچه فاذا كان الشجر على الاخر من الماء انعكس الشعاع الى راس الشجر من موضع اقرب
من الثاني والى ما تحت راسه من موضع ابعد منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس على عكس ما ذكر الا يرى
انك اذا اسرت سطح الماء من جانبك بسرعة كيف راس الشجر في الصورة الاولى وقاعدتها في الصورة الثانية فتجد الخط الشعاعي المنعكس الى
راس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه وتجد ما هو اقرب منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب حتى تجد اقصرها
هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لسقوطه على رؤية المرئيات سقوط الشعاع على الاستقامة فحسب
الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا سقوط هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فيجب لذلك ان راس الشجر اكثر نزولا
في الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فتراه كانه منعكس تحت سطح الماء ويرى الوجه طويلا
وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف سطح المرآة اذا نظر في المرآة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا
لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة في الطول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم
مثلا ولطول الوجه فترى طول حاله والمنعكسة الى عرضه انما تنعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحني
اصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه
انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موازيا في محاذاة الوجه يرى الوجه
معوجا لعدم طرفيه اطول من الاخر لان الانعكاس في من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط
الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى ناتئا وبالجملة الاختلافات المتنوعة في اشكال المرايا تمنع اختلاف الوجه في الرؤية الوجه الثاني
هو الدال غلط الحس في احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض ان الحس لا يميز بين الاشكال تمييزا جزميا بالاستمرار ان يكون

واحد موجود استقرا عند تواردها اي تواردها الامثال كما يقول اهل السنة في الالوان من انها لا تبقى آنين بل يعدمها الله سبحانه حالا فحالا
وان المبصر يحكم بوجود لون واحد مستمر وكما يقول النظام في الاجسام ايضا من انها ايضا غير باقية بل مجددة آنا فآنا مع ان الحس يحكم
كلا فهو كذا الحال في البيضات المتماثلة اذا اوردت على الحس متعاقبة وفي ماء الغوان فقام الاحتمال ان احتمال غلط الحس في الكل
اي في جميع احكام الجزئيات مدار والسبب في غلطه عند تواردها الامثال ان الحق وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته
لكن الحال لم تثبت مايه تمتاز كل منها عن غيره فيحتمل الرائي ان مثال امر واحد اصغر الوجه الثالث وهو الدال على غلط الحس
فيكل الاحكام سبب عروض عارض من نوم او مرض النائم يرى في نومه ما يجزم به في النوم حتى يتأيد في اليقظة ثم يتبين له في اليقظة
ان ذلك الجزم كان باطلا وكذا المبرسم اي صاحب البرسام وقد تقصور صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح
خوفا منها فجاز في غيرهما مثله اي مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ كون ان يكون للانسان حالة مانعة يظهر له فيها بطلان ما يراه في اليقظة
وان يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم لاستراحة او الاعتلال
بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فتتسلط على القوى ويركب صورا خيالية تزيها في الحس المشترك على نحو ارتسام فيه من
الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فيدركها النفس ويشاهدها ويعتقد انها وردت عليه من الخارج لاعتيادها بذلك لا لغفلة ذلك
اي غلط النائم والمبرسم سبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحة قطعا ولا يقع فيهما الغلط اصلا لانا نقول اسناد السبب المعين
لا يفيد لجواز ان يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سببا له في النوم والمرض بل لا بد من حصر الاسباب المتنفية للغلط
حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عند وبيان اسمائها باسرها وبيان وجوب اسناء المسبب عند انتفائها وكل واحد من هذه المقدمات
لا بد منها في نفي الغلط عن احكام الحس مما لو ثبت فبالنظر الدقيق اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر اسباب
الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه اصلا وانه اي ثبوت كل واحد من المقدمات بالنظر الدقيق سيما البداهة اي الضرورية
مما يتوقف على ثبوتنا اعني صحة الاحكام الحسية التي ادعيتم انها ضرورية وايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الامور الدقيقة
لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا والعجب ممن سمع هذا الذي ذكرناه من ان اسناء السبب المعين لا بد بل لا بد من الاعتراف المقدمة الى
آخر ما قررنا ثم اشتغل في الامثلة المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة وانتفائها في غيرها واعجب منه اي من العجب الذي
اشرنا اليه منع كون الحس حاكما بناء على ان الحكم ثابت بين المدركات بالحس او بغيره على وجه يعرض للمدرك لذاته اما الصدق
او الكذب وذلك انما هو العقل وليس من شان الحس الثابت الحكمي بل شانه الاحساس فقط فليس شيء من الاحكام محسوسا في ذاته
نعم اذا قارن المحسوس حكم عقلي نقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما بل العقل حاكم
بواسطة الحس وانما كان العجب لانه يؤول الى نزاع لفظي اذ مقصوده ما يحكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدي نفعا اصلا
ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل او اثبتنا ذلك عليه كانت الشبهة التي ذكرها
دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل بها العقل اذ لا
شهادة لهم فلو ثبت تلك الشبهة لارتفع الوثوق على البديهيات ايضا فتصير تلك الشبه منقوضة بها وهذه فائدة جليلة مبنية على ان الحس
ليس حاكما فان اجاب عن النقض بان البديهي سيما احتمال الغلط فيما جزمت بها بنفسها قلنا فكذلك البديهي سيما احتمال الغلط في بعض المحسوسات
فلا ترتفع الوثوق هنا ايضا وآما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حيثية الحالة في هذه المغالطة وازالة ما
عسى ينتوش النفس من الدغدغة وزيادة الطمينانها في سائر المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن
لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقضي به ثم قال واما قوله اسناء السبب الواحد لا يوجب اسناء الحكم فلنا نعم لو اثبتنا
صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس

علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة ثابتا بمدد الاحتجاج مندفع عند بديهة العقل من غير تامل في الاسباب وحصرها
وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما ثبت بالنظر الدقيق او الجلي فظهر انه لا تشنيع على ذلك الناقد
ومن تابعه الوجه الرابع وهو الدال على اغلاط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة انا نرى الثلج في غاية
البياض مع انه ليس بابيض اصلا فانا اذا تاملنا علمنا انه مركب من اجزاء شفافة لا لون لها وهي الاجزاء المائية الرشية وقولهم سببه
اي سبب انا نراه ابيض مداخلة الهواء المضيء بالاشعة النابضة من الاجرام النيرة لاجزاء الشفافة المتصغرة جدا وتعاكس الاضواء من سطوحها
الصغار بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا يرى ان الشمس اذا اشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه الى الجدار
يرى الجدار كانه ابيض واذا كرر الانعكاس بين الاجزاء الرشية جدا يختلط على سطوحها من الضوء بياضا فافا في الغاية من النظر الاول
اي من قبيل بيان اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على ما قرر واظهر منه اي من الثلج في الدلالة على غلط الحس الزجاج المدقوق
دقاقا جدا فانه يرى ابيض ولا بياض هناك وانما كان اظهر لانه لم يحدث امتزاج يحدث ذلك المزاج البياض المشروط به عندهم فان
اجزاءه صلبة يابسة ومستقرة في الصور والكيفيات لا تتفاعل بها لعدم الانفعال وانما الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث
المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل واما الثلج ففيه اجزاء مائية وهو ايضا فجاز ان يتوهم فيها شيء تفاعل واظهر منهما في الدلالة
على غلط الحس موضع الشق من الزجاج المثخن الشفاف فانه يرى ابيض ولا بياض هناك قطعا اذ ليس ثم الا الزجاج والهواء المحصور
في ذلك الشق وهما غير ملونين اي ليس شيء منهما ملون وانما كان اظهر منهما اذ ليس هنا اجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها والجواب
عن شبهة هذه الفرقة ان مقتضاه اي مقتضى ما ذكرتم من الشبهة الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات ان لا يجزم العقل
بحكم كلي او جزئي بمجرد الحس والاحساس به اما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد واما في الجزئي فلانه قد يغلط فيه ونحن
نقول به فان جزم العقل ليس بحصل في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بل لا بد مع ذلك من امور اخر يوجب الجزم
كما مر فاذا لم يوجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطاء هناك قائما لان لا يوثق بحكمه اي بجزم العقل
بما جزم به من الاحكام الكلية او الجزئية على المحسوسات لحصول تلك الامور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بحكمه بمنع ان
بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في فنون الشرعية والنار حار وكونه محتملا امر مرفوع عطفا على ان لا يوثق
اي لا عدم الوثوق بحكمه وكون جزمه محتملا للغلط وقوله كونه مجرورا معطوفا على بحكمه اي لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول في بعض
المحسوسات بان ينضم فيه الى الحس امور يوجب الجزم بها قطعا اذ لا قائل في هذا الموضع لا كركون الجزم محتملا للوجود والعدم
الوثوق بذلك الاحتمال الفرقة الثالثة النادرون في البديهيات فقط اي لا في المحسوسات فانهم معترفون بها قالوا هي اضعف
من الحسيات لانها فرعها وذلك لان الانسان في مبدء الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات
بينها ومباينات وانتزع منها صورا كلية يحكم على بعضها بعض ايجابا او سلبا اما بديهة عقله كما في البديهيات واما بمعاونة
شيء آخر كما في سائر النظريات والنظريات فلولا احساسه المحسوسات لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات ولذلك قيل
من فقد حسا فقد علما متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة كالاكمه فانه لا يعرف حقائق الالوان ولا يحكم باختلافها في الماهية
لعدم احساسه بحزئياتها والعنين فانه لا يعرف حقيقة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لسائر الكليات واعترض بانه ليس يلزم
من كون الاحساس شرطا في حصول حكم عقلي ان يكون الاحساس اقوى من العقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس
باقوى منه فلا يلزم ما من قدمنا في البديهيات التي هي فرع القدح في الحسيات التي هي اصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة
على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عنها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها او من حيثيتها
حيثية لازمها ولهم في ذلك اعني القدح في البديهيات شبه الاول اجل البديهيات واقواها في الجزم حتى لنا الشيء اما ان يكون

او لا يكون اعني الترديد بين النفي والاثبات بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وانه غير يقيني اما الاول وهو كونه اجلى البديهيات و
اقواها فلان المعترفين بها اي بالبديهيات يمثلون لها بهذا الترديد بين النفي والاثبات وسلمه اخرى سوقت لكل السلمة عليه
الاول من تلك السلمة المتوقف عليه قولنا الكل اعظم من الجزء والا اي وان لم يكن اعظم منه فالجزء الاخر معتبر في الكل لانه جزء الكل
وليس معتبر فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان ليس الكل ازيد منه فيجتمع النفي والاثبات الثاني من تلك السلمة قولنا
الاشياء المساوية في الكمية مثلا لشيء واحد متساوية في الكمية والا اي وان لم يكن متساوية في الكمية فمختلفتها الكمية واحدة لمساواتها
لذلك الشيء ولبث واحدة لاختلافها وعدم تساويها فيجتمع ايضا النفي والاثبات قيل وعلى هذا يتبين المنذر مشى علاج اكثر مباحث
الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا لكونه في الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم المتصل الثالث من تلك السلمة
قولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا اي وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين لم يتميز ذلك الجسم الواحد عن جسم كذلك
اي لانه في آن واحد في مكانين فالجسم الاخر معتبر وجوده وليس معتبرا اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود و
معدوم معا وقيل الاول ان يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد المكانين وعدمه
واحدا ولما امكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقيته هذه القضايا الثلث وان يخطر ببالنا تلك الجسم الاخذة التي اوردتها
كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية اشار الى الجواب بقوله وهذه الاستدلالات التي ذكرنا ملحوظة للعقلاء وان عجز البعض
عن تلخيصها في التعبير عنها الا يرى قولهم لولم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للاثنين الاخر اثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساويا
لمختلفين لكان مخالفا لنفسه فانه اشارة الى ما ذكرناه وان لم يكن عبارة ملخصة كالخصها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها
على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تخيل كسب وتعقل فكر مثلا معنى وهو ان هذه الاستدلالات احق من تلك القضايا
بلا شبهة والحجة يجب ان تكون ابين من الدعوى قالوا فقد لاح ان اجلى البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء باول الاوايل واما الثاني
اعني كونه غير يقيني فلوجوه اربعة احدها انه اي هذا التصديق هو قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون متوقف على تصور المعدوم
الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يعتبر فيها وانه لا يتصور اصلا بل تصور معدوم
قطعا يمنع التصديق الموقوف على تصوره ايضا فلا يكون حاصلا فضلا عن ان يكون يقينيا واما قلنا ان تصور ممتنع اذ كل متصور
متميز فانا ادراك الشيء ملزوم لانتباه عن غيره عند المدرك او هو نفس ذلك الانتباه كما سلف في تحقيق العلم وكل متميز عن غيره
ثابت في نفسه لان المتميز هو الذي ثبت له التميز والتعين الذي هو مفهوم ثبوتي وثبوته للشيء فرع ثبوت ذلك في نفسه فيكون المعدوم
ثابتا في نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا هذا خلف اي محال باطل لا يقال تصور المعدوم يقتضي تعينه في الذهن لا في الخارج
وتعينه فيه لا يقتضي الا ثبوته هناك وانه اي المعدوم ثابت في الذهن ولا خلف في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون ثابتا موجودا
في الذهن وايضا ان كان المعلوم متصورا فذاك وان لم يكن متصورا فالحكم عليه بانه غير متصور كما ذكرتم مستدعي تصوره اذ لو لم يكن
متصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعا لانا نقول في جواب الاول الكلام في المعدوم مطلقا اي المعدوم في الخارج والذهن معا فان
قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون ترديد بين الوجود المطلق الشامل للوجود الخارجي والذهني وبين ما يقابله ومنع ان يكون
اي المعدوم مطلقا ثبوت بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج او في الذهن لان الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا و نقول
في جواب الثاني الاخر معارضة الحجة الدالة على ان المعدوم المطلق متصور لا حل تلك الحجة وانها اي معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا
تحقق تعارض الحجج القواطع لانها قطعيان وهو اي تعارض القواطع اندكية من المقدمات البديهية احدى حجتي القوادح
في البديهيات كما سياتي وقد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذي سنذكره في الجواب
عن الوجه الثاني من تلك الوجوه الاربعة اعني قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون بعض تميز المعدوم عن الموجود اذ لولا تميزه

عنه لما امكن الحكم بالانفصال بينهما ولو كان المعدوم متميزا لكان له حقيقة وماهية بها يتميز عن الموجود وكان للعقل سلبها اي سلب
تلك الحقيقة ومفهوما فان كل ما له حقيقة يصير العقل اليها بكنهه وفهمها والا لم يكن لذلك الشيء مقابل فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها
مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله والا اي وان لم يكن للعقل سلبها اي نفي الوجود واذا كان للعقل سلبها وسلبها عدم خاص كونه
مضافا الى حقيقة العدم فتنقسم من العدم المطلق وهو عدم العدم المحض فيسلم له لانه رفعه الذي يقابله هذا خلف لان قسم الشيء اخص منه
وفيه مباين له فيستحيل صدقهما على شيء واحد الوجه الثالث من تلك الاربعة ان قولنا الشيء اما يكون او لا يكون فيه ترديد بين الثبوت
والعدم فمقول المردود فيه في قولنا هذا ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه فيكون اكقولنا السواد اما موجود او لا اي ليس بموجود واما
لغيره فيكون كقولنا الجسم اما اسود او لا ولا يتصور بهما معنى سوى هذين المعنيين وكلاهما باطل فالاول وهو ان يكون الترديد
بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود او لا باطل لانه لا يعقل شيء من طرفيه اي لا يتصور من شيء منهما معنى صحيح
اما الثبوت وهو قولنا السواد موجود فلان وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه بل يكون حمل قولنا السواد موجود غاديا عن الفائدة
كقولنا السواد سواد والموجود موجود لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان اوهيتم حكم
البديهة بالتفاوت فقد نقضتم مطلوبكم واما غيره وهذا هو الضابط بوجهين اشار الى اولهما بقوله وهو اي ذلك الشيء كالسواد
مثلا في نفسه معدوم على تقدير مغايرة الوجود اياه والا اي وان لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا عاد الكلام
الى ذلك الموجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر او غيره فالشيء معدوم في نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام الى الوجود
الثالث فاما ان يثبت المدعى او يتسلسل الموجودات الى غير النهاية والتسلسل باطل فيثبت المدعى وايضا لو لم يكن الشيء معدوما
في نفسه على ذلك التقدير لوجد ذلك الشيء مرتين وكان موجودا بوجودين هذا خلف فان بينت ان الشيء معدوم في نفسه والوجود
موجود والا اي وان لم يكن الوجود موجودا اجتمع النقيضان على تقدير كونه معدوما او وجد الواسطة بين الوجود والعدم
اذ لو لم يكن موجودا ولا معدوما وفيهما اي في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة المطلوب وهو بطلان قولنا السواد اما
موجود او معدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المسئلة وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيهما فيلزم ما ذكرتم من كون السواد معدوما
في نفسه وكون الوجود موجودا قيام الموجود الذي هو الوجود بالمعدوم الذي هو السواد وهذا على تقدير صحة قولنا السواد موجود فيلزم
جواز مثله في الحركات والالوان بان يقال هذه امور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات وتحصل المراد وهو بطلان حكم
البديهة لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان لا تحدث فيها بالامور موجودة واشار الى ثانيهما بقوله وايضا فانه اي حمل الوجود على
السواد على تقدير المغايرة حكم بوحدة الاثنين وهما السواد والموجود وانه باطل لا يقال ليس المراد بقولنا السواد موجود وهو اي
السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد ان السواد موصوف بالوجود ولا اشكال فيه لانا ننقل الكلام الى الموصوفية فان
مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما
بوحدة الاثنين الا ان يراد بان السواد موصوف بموصوفية الوجود وحينئذ يعود التسلسل الى الموصوفية الثانية ويلزم التسلسل وهو باطل
فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية لان البرهان انما قام على
بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من الاعتبارية الذهنية قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة تقوم بهما لا بغيرهما
وهو الذهن لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين واذا لم يقم بالذهن لم يكن امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية
انها ليست موجودا خارجيا بل يوجد في الذهن قائمة بالمنتسبين مع ان حكم الذهن بان السواد اما موصوف بالوجود في الخارج
اما مطابق للخارج فيكون هناك موصوفية خارجية ويعود الالزام الذي ذكرناه اولا لكونه مطابقا له فلا يعتبر به لكونه حكما باطلا وقد يجاب
بان حكم الذهن يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه اخص منها وايضا اذا صدق ان هذا موصوف

بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين ان يكون قولنا قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين ان يكون
ظرفا لوجودها واما النفي وهو قولنا السواد ليس بموجود فلان وجوده اما نفس ضفيه عنه اي سلب الوجود عن السواد وح يناقض لانه سلب
النفي عن نفسه او عين وهو باطل بوجهين الاول قوله فتوقف نفيه عنه على تصوره اي يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور
السواد المحكوم عليه بذلك النفي وهو اي تصور السواد يستدعي تمثيله ثبوته لما عرفت في الوجه الاول من الوجوه الاربعة فيكون حصول
الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه وهو ح وليس ثبوت السواد في الذهن حتى نيل هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنه
ولا يرد عليه لما عرفت ان الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو اعم من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتا في الذهن لم يصح
نفي الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط لحكم بانتفاء الثبوت عنه لا لانتفائه عنه ولم يحكم على السواد الثابت في الذهن
انه معدوم مطلقا بل رددناه منه ومن الوجود في الجملة فلا يحتاج اصلا وقد توهم ان الضمائر في تصوره وتمثيله وثبوته راجعة الى نفي الوجود
عن السواد وتصور هذا النفي يتصور المعدوم فيلزم تمثيله وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل والوجه الثاني من
ذينك الوجهين قوله وايضا فانه اي نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته يقتضي خلو الماهية عن الوجود وسنبطله في سبيله ان المعدوم
ليس بشيء اذ يستدل هنا على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود لا ينافي الرد
منه ومن العدم قال في المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود السواد معدوم معنى محصل ولا يكون التصديق به فضلا عن ان يكون
ذلك التصديق بديهيا والثاني وهو ان يكون الرد في قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون من ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه كما في قولنا الجسم
اما ابيض او لا باطل ايضا لان الثبوتي هنا لا يحتمل على وجه يكون معناه صحيحا لانه حكم بوجود الاشياء وذلك حال تصور صحته قطعا ولان
المحمول اذا كان مغايرا للموضوع كما نحن بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر فيهما موصوفية
ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح لان الموصوفية ليست عدمية لانها تقتضي اللاموصوفية ويذكر الضمير للنظر الى الخبر وهي
اي اللاموصوفية عدمية لصدقها على المعدوم فان المعدومات لا تتصف بالالوان والحركات فالموصوفية ثبوتية والا ارتفع النقيضان
اعني الموصوفية واللاموصوفية اذ لا ثبوت لشيء منهما ولا وجودية والا اي وان كانت الموصوفية وجودية فاما نفسها اي نفس الموصوف
والصفة فلا يمتنعان دونها وهو ظاهر البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزءا لما هو غيرهما يعني به ما كان خارجا عنهما قائما بهما
ولهما ح موصوفية بها اي بتلك الموصوفية القائمة بهما فينتقل الكلام الى الموصوفية الثانية فاما يكون ايضا وجودية قائمة بطرفيها
فهناك موصوفية ثالثة فيتسلسل الموصوفيات الى ما لا يتناهى وهو باطل واذا لم يكن الموصوفية عدمية ولا وجودية
فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون ح الجزء الثوتي من قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون
معنى صحيح ومربوط قطعا فاذن الحق منه هو السلب ابدا وانتم لا تقولون به اي بمعنى الحقيقة في الجزء السلبي الوجه
الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلى البديهيات ليس بيقيني ان يقال الواسطة المبهمة بالحال ثابتة بينهما اي بين
الوجود والمعدوم لما سيأتي بيانه في الموقف الثاني واذا ثبتها قوم بلغوا في الكثرة الى حد يقوم الحجة بقولهم ونفاها الاكثرون
وادعوا ان البديهة منافية بالانحصار في الموجود والمعدوم فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره فان الانحصار فيهما
ان كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهي بغيره والا فقد اشتبه على الاكثرين ما ليس بديهيا بالبديهي وحيث جاز الاشتباه
فيه فلا ثقة به بل ولا ثقة بشيء من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فيثبت بهذا الوجه الاربعة ان قولنا الشيء اما ان
يكون او لا يكون ليس بيقيني فلا يكون غير ايضا يقينيا وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك نتركه
واشار الى اجوبة الوجوه الثلثة فقال والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم وذلك لان المعدوم وقع هنا كمحمول فيراد به
مفهومه وهو اي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ما ثبت له العدم على انه تركيب تقييدي لا انه اي ليس مفهوم المعدوم

ان ثم

ان ثم ذات ما ثبت له العدم في نفس الامر والا انتفى مفهوم المعدوم بحق ذات في نفس الامر متصفة بالعدم فيها وانه باطل وهو اي مفهوم المعدوم
هو المتميز لكونه متصورا ولكونه محكوما عليه بالاتصال بعدمه ومن الموجود وهو الثابت لكونه متميزا وهذا الذي ذكرنا جواب عن الوجهين
وتوضيحه ان يقال ان اردتم ما ذكرتم في الوجه الاول من ان اجلى البديهيات متوقف على تصور المعدوم انه متوقف على تصور ذات المعدوم
فهو ممنوع وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم ح ان يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا في الذهن ولا استحالة فيه انما
المستحيل ان يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم ما ذكرتم في الوجه الثاني من ان اجلى البديهيات ينتفي تميز المعدوم
عن الموجود انتفى تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتا بوجه ما منتفيا وان اردتم به انه ينتفي تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو
الظاهر من عبارتكم سلمناه فيكون المفهوم حينئذ والمعلل سلبيا فيكون عدم خاص فيه غرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس فيه ذلك كون قسم من الشيء
قسما له وانما يلزم هذا في رفع حقيقة المعدوم ولا استحالة فيه ايضا اذ يكون عدم العدم المطلق من حيث انه رفع للعدم المطلق قسما له ومن
حيث انه عدم الخاص قسما منه والحمل اي حمل الموجود على السواد انما صح للتغاير مفهوما فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود
والاتحاد هوية اي ذاتا متصادقا عليه فلا يلزم هنا عدم الافادة كما في قولنا السواد سواد ولا الحكم بالاثنين فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق
الاول من الوجه الثالث اعني قوله وايضا فانه حكم بوجود الاثنين وترك جواب الدليل الاول في هذا الشق اعني قوله في نفسه معدوم الخ
اتكالا على ما سبق من ان الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وانه لا يلزم من كون الوجود معدوما اجتماع النقيضين وهذا
اعني قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول في الشق الثاني من الوجه الثالث كما ان قوله والموصوفية جواب عن الدليل
الثاني في هذا الشق ايضا وحاصله ان قبيل الموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية كالامكان والحدوث والقدم لا وجود لها ولا لنقيضها
في الخارج كالامتناع ونقيضه اعني اللاامتناع اذ لا وجود لها في الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالا
انما المحال ارتفاعهما في الصدق لان تناقضهما انما هو باعتبار ما لا باعتبار الوجود في الخارج وسيأتي ما يرد عليك من المباحث الآتية
زيادة تحقيق يتعلق به اي بذلك التحقيق الذي زيد ذلك الى الجواب التفصيلي فيما اجبنا عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه ايضا الشبهة الثانية
للقادحين في البديهيات فقط انما يجزم بالعاديات التي جرت بها العادة كجزمنا بالاوليات التي هي البديهيات سواء لا فرق بينهما فيما
يعود الى الجزم وطمأنينة العقل مع ان العاديات لا اعتماد عليها فكذا البديهيات فمنها اي من العاديات الجزم بها ان هذا الشخص
الذي رأيناه على هيئة الشيخوخة لم يتولد دفعة على هذه الهيئة بلا اب وام بل تولد منهما طفلا بالتدريج فكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا
من ترعرع الصبي اي تحرك ونشأ الى الشباب بعد الشباب والكهولة ومنها ان اواني البيت لم تنقلب بعد خروجي عنها اناسا فضلا عن تحقق
العلوم الالهية والهندسة ولا احجار جواهر نفيسة ولا ماء البحر الذي رأيناه من قبل دما وعسلا وان ليس غير رجلي الآن باقية من
الف من دونها ان الحبيب من حطاني ما لطالته حتى فاهم لما خوطب به عالم ما لطابقه من الجواب قادر على التعبير عنه ثم انا اذا تأملنا في هذه
القضايا التي ذكرنا مما لم يجدها مما يجوز الجزم بها ولكان الاحتمال اي احتمال الخطأ قائما في الكل اي كل هذه القضايا ما فاق العقلاء اما عند
المتكلمين فلاستناد الكل اي كل القضايا عندهم الى القادر المختار فلعله اوجب اي اثبت واوجد باختيار شيئا من ذلك اي مما ذكر من الشيخ
المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة التي لم يجر بها عادة لا محال فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة في حد ذاتها قطعا وعموم
القدرة لجميع الممكنات مستقرة لانت او مستبعدة واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية عندهم الى الاوضاع الفلكية الحادثة
من حركاتها فلعله حدث شكل اي وضع غريب فلكي لم يقع فيما مضى من الزمان خلدا او وقع لكنه لا يتكرر ذلك الشيء بتعاقب الاشكال
الا في الوف من السنين كثيرة جدا بحيث لا تفي تضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب وايضا انما فصل
هذه القضية عن القضايا السابقة لان المتكلم قائل لوقوع ما هو نادر فيها اعني تبديل صورة الفلك فاما الجزم بان الشيء جبر بلا
وكذا الذبابة التي نراها ليست جرسا وانتم يا اهل الملة تجوزونه اي تجوزون من كون الشيء والذبابة جرسا بلا ان تعلم انه كان

يظهر جريان نار في صورة دهنية للكلبي وكان ذا فرى دون كدوى الذباب والجواب ان الامكان اى امكان نقيض ما جزمنا به من العاديات
لا ينافي الجزم بالوقوع اى بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالشكك اصلا كما في بعض المحسوسات فانا نجزم
بان هذا الجسم شاغل لهذا الحيز مع هذا الآن جزما لا يتطرق اليه شبهة مع ان نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في العاديات واقع
موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية
وقد مر ذلك في تعريف العلم الشبهة الثالثة لمنكري البديهيات فقط ان يقال للامزجة والعادات تاثير في الاعتقادات فقول
الطب بحسب المزاج يسخن الايلام ولا يسخنه بل ربما يلتذ به وضعف القلب يستفحم جدا ولذلك ولذة ترى بعضهم لا
يجوزون ذبح الحيوانات للاستماع بالكلام وسن مارس مذهبا من المذاهب حقا كان او باطلا واعتاد به برهة من الزمان وسنا
عليه فانه يجد اعتياده به من غير ان يلوح له ما يظهر حقيته يجزم بصحته وان كان باطلا وبطلان ما يخالفه وان كان حقا فجاز ان يكون
الجزم من بديهة العقل في الكل ان كل ما حكمت به المزاج او عادة غالبة لجميع افراد الانسان المتفقين في البديهيات فلا يكون يقينيه كالقضايا
الصادرة من الامزجة والعادات المخصوصة لا يقال نحن نفرض انفسنا خالية عن جميع الامزجة والعادات ومع ذلك نجد من انفسنا
الجزم بهذه الامور البديهية فالحكم فيها صريح العقل بلا تاثير من مزاج او عادة لانا نقول لا نم امكان فرض الخلو عن جميع الامزجة والعادات
اذ قد لا نشعر ببعض من الهيات المزاجية والعادية فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به ولئن سلم امكان فرض الخلو عن الجميع
فلا يلزم من فرض الخلو عن الجميع الخلو في نفس الامر لا يقال ان التخيل لا يزول عنه فخلو مجرد فرض خلو عنه ولعل عادة مستمرة صارت ملكة
مستقرة لا يزول بتهذيب النفس عنها مدة العمر فضلا عن مجرد فرض زوالها والخلو عنها والجواب انه اى ما ذكرتم من تاثير الامزجة والعادات
في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في قضايا لا يدل على جواز كون الكل اى جميع القضايا البديهية كذلك اى حاصلة بتاثير المزاج او العادة
فان الجزم بكون الكل اعظم اى ازيد من الجزء ليس بالامزجة والعادات فيدخل فيها الشبهة الرابعة للغزالي في انكار الاحكام البديهية فقط
قولهم مزاولة العلوم العقلية دلت على انه قد تتعارض دليلان قاطعان حسب الظاهر حتى يعجز عن الترجيح فيهما وما هو اى العجز عن الترجيح
فيهما الا الجزم لمقدمتا مانع ان احديهما ان احدى تلك المقدمات وهي الامور المعتبرة في صحة الدليلين خطا فقطعا والا اى وان لم يكن احديهما
خطا بل كانت بارسها صوابا اجتمع النقيضان في الواقع لصحة الدليلين ح فاذا كان احديهما خطا مع جزم بديهة العقل بصحتها
فقد ارتفع الوثوق عن احكامها فان قلت لا نم العجز عن الترجيح فيهما دايما فان ذلك العجز لا يدوم وحق الحق وسقط الباطل من ذينك الدليلين
المتعارضين عن كثب اى قرب فلما تحين العجز ولو آنا ما حرم بالا يجزم به وانه اى الجزم في آن بالا يجزم به كان في رفع الثقة
عن احكام البديهية والجواب بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية ان البديهي ما حكم به بمقتضى الطريقين مع ملاحظة
النسبة بينهما فتوقف البديهي على تجريدها اى تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعلقهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما فلحل فيه
اى في تجريد الطرفين وتعلقهما على ذلك الوجه خللا لوجوه خمسة فيها اما كونها نظرية او لغير ذلك فيطرق الخطا الى البديهي بهذا السبب
فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جرى الخطا فيها على ما هو حقها السهو المناسبة لهم انا نجزم بصحة ذلك اذ نه اى لازمه متفاوت و
يجزم لا جله بما يلزمه من الصحة ثم يظهر لنا خطاء ظهورا لا يبقى معه شبهة ولذلك سلك المناهب المتنافية وادلتها المتخالفة اذ ربما لا
حقيقة ما حكم فيها ببطلانه وبالعكس فارتفاعه في الكل اى كل ما يجزم به من البديهيات فيرتفع الامان عنها الشبهة السادسة لهم نفي كل
مذهب من المذاهب المشهورة قضايا يدعي صاحبها فيها البداهة ويخالفه سائر ونها اى البديهة في تلك القضايا وهو اى ما ذكر
من ادعاء البداهة فيها وانكارها يوجب الاشتباه في البديهيات بارسها ورفع الامان عنها وذلك الاشتباه البديهي يجري على احد الطائفتين
فيها فلنعد عنها اى من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح قالوا الحكم
بذلك بديهة العقل وانكر الاشاعرة والحكماء واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التي قد يكون كاذبة وقد يكون

صادقة الثانية لهم ايضا فانهم قالوا العبد موجد بالاستقلال لافعاله الاختيارية متمكن من فعلها وتركها سواء زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم ان هذا الحكم
بديهي وهما اى الاشاعرة والحكماء منعاه اى كذبا هذا الحكم وعارضاه اى قابلا ادعاء الضرورة فيه بضرورة اخرى في انه لا بد له اى للفعل الصادر عن العبد
من مرجح رجحه احد طرفيه الجايزين على الآخر فان حركته عنه وبرءه اذا لا ساجا يتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور احديهما عنه من مرجح يرجحها على
نحو فذلك المرجح من خارج اى لا يكون صادرا عن العبد ولا نسلم ان ما صدر عنه من افعاله الا ما يشاء بل ذلك المرجح امر واجب هو ارادته
اما بغير واسطة او بوسايط فان اسناد الجايز الى الواجب امر ضروري ومع هذا الاسناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار الثانية للحكماء
والمعتزلة ايضا قالوا يمتنع بالبديهة رؤية الله تعالى للمبصرين في ظلمة الليل بنفسه اذ لو امتنع ايضا بالبديهة رؤيته بالابصار اى في حكمه كما في رؤية
الاشياء في المرآة فانها في حكم المقابل وجوز ان ما ذكر من الوجوه من الاشعرية قد كذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا
الرابعة للكل الجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا الاعراض كالالوان وغيرها باقية مستمرة الوجود في ازمنة متعاقبة لشهادة بديهة العقل الاشعرية
وكثير من المعتزلة وزعموا انها متجددة آنا فآنا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال المجانسة للمجسمة قالوا كل موجود اما مقارن للعالم او مباين
له فان البديهة تشهد بان ما لا يحتمل بعده ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود ولكن الموجد قد عن الحرم اى امتنعوا على انكار هذا
الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به بديهيا وقالوا انه حكم وهمي السادسة للمتكلمين القايلين بالجلاء قالوا يجب بالبديهة انتهاء الاجسام اى انتهاء
كل واحد منها الى ملاء او خلاء وانكر الحكماء النافون للخلاء وينزلون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة بالنسبة للخلاء القايلين بتقدم الزمان قالوا
لا يعقل تقدم الزمان عليه الا بزمان فلو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان موجودا حال ما كان معدوما والعالم بالحدوث فيما سوى الواجب
يكذبونهم في هذا الحكم ومعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها الثامنة للحكماء قالوا الحدوث اى الاعن شيء آخر هو ما وقد ادعى بعضهم العلم
الضروري باستحالة حدوث الشيء عن شيء والمسلمون ينكرونه ويجوزون حدوث الاشياء التي لا تعلق لها بمادة اصلا التاسعة لهم ايضا قالوا الممكن
لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح ويكون المسلمون من العارفين فانه يجوز ان يترجح احد طرفي مقدوره على الآخر لا لمرجح يدعون اليه العاشرة للمتكلمين
قالوا الانسان محل لا له ولذته اى يدركها بذاته وقال الحكماء بل محلها ومدركها هو الجسم والقوى الحالة فيه وهو اى ذلك الجسم الذي حلته ذلك
القوى آلة له اى للانسان وليس هو ذات الانسان فانه في الغاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان نفسه والمه ولذته
وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش نفس ذات الانسان بل قوام الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي
هي النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة الحادية عشر للاشعرية قالوا يمتنع بالبديهة الفعل من نائم او معدوم وجوز المعتزلة توليد
وجواب الاخيرين اى جواب الشبهة الخامسة والسادسة معلم من جواب الشبهة الرابعة فيقال في جواب الخامسة لا نم ان مقدمات الدليلين الذين
نجزم بصحة آونة بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهي قد يتطرق اليه الاشتباه بخلل في تجريد طرفيه وتعلقهما على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما
وذلك لا يهم جميع البديهيات كما عرفت وفي جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا انها ضرورية ولذلك اوردها
الامام الرازي في شبهة السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الاولية فيها سلمنا لكن الاولي قد يقع خلل في تصوير طرفيه كما مر فلا يهم
الاشتباه في الاوليات وقد اجيب عنها اى عن الشبهة الاخيرة اعني السادسة بان الجازم بها اى بتلك القضايا التي ادعت اصحاب المذهب
بداهتها بديهة الوهم لا بديهة العقل وهي اى بديهة الوهم كاذبة لاعتمادها على اخلاطها اذ حكم بما ينجم نقيضها اى نقيض الاحكام الصادرة عنها
فانها تحكم بان الميت جماد وان الجماد لا يخاف منه وبما ينجم نقيض ما حكمت به من ان الميت يخاف منه بخلاف بديهة العقل فانها
صادقة قطعا وقد يقال اراد ان بديهة الوهم تحكم بما ينجم نقيض هذه القضايا التي جزمت بها قلنا فيوقف الجزم بها بالبديهيات
وبعضها على هذا الدليل الذي يظهر به كذب بديهة الوهم اذ به عنا ذ بديهة العقل عنها فيه قدح اى يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف
على صحة البديهيات التي استظهر فيه وايضا اذا توقف الوثوق بحكم البديهة بتقضية على انها ليست جازمة بما ينجم نقيضها اذ لو جزمت
به ايضا لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التي لا وثوق بها فلا يحصل الجزم الوثوق به في بديهي ما لم يتيقن انه لا ينجم نقيضه

اى ما لم يتيقن ان ذلك البديهى ليس فى مجزومات البديهة ما ينتج نقيضه وذلك مما لا يتحقق بل غاية عدم الوجدان عدم التحصيل البليغ وانه
لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبهة الست كلها بان المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهى اما بديهيات او
نظريات مستندة الى بديهيات فلو كانت قادحة فى البديهيات لكانت قادحة فى نفسها ورد بانا لم نقصد ما يراد الشبه ايصال البديهيات
باليقين بل قصدنا ايضا عدم الشك فيها وكيف ما كان الحاصل مقصودنا حاصل ثم انهم اى المنكرين للبديهيات فقط بعد تقرير الشبهة قالوا
لخصومهم ان اجبتم عنها عن الشبهة فقد الزمتم ان البديهيات لا تستغنى عن الجواب ولا يحصل الوثوق بصحتها الا بالجواب عنها عن هذه الشبهة
فاذا اى الجواب عنها انما يحصل بالنظر الدقيق فلا تستغنى البديهيات ضرورية لتوقفها على ذلك النظر الدقيق وهو اى عدم بقائها ضرورية موثق فيها
لاجل الضرورة هو المراد من ايراد تلك الشبهة وايضا فيلزم الدور لتوقف البديهيات ح على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب
بمقدمة نظرية واذا كان بمقدمات بديهية توقف التى اعنى البديهى على نفسه فان لم يجيبوا عنها عن الشبهة ثبت وتمت الجزم بها بالبديهيات واجب
من ذلك بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن ان يذب عنها وليس انها تشك فيها تلك الشبهة التى تعلم انها فاسدة قطعا
وان لم نعلم عندنا وجه فسادها او نشتغل بالجواب لاظهار فساد الشبهة لا لاحتياج العقل فى جزم بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم
بها مع قطع النظر عن الفرقة الرابعة المنكرة منها المحسوسات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الذين يبطلها اى المحسوسات
والبديهيات والنظر فرعها فيبطل بطلان اصله المنحصر فيها ولا طريق الى العلم غيرها اى غير الضروريات والنظر واستلام اى اعتقاد السوفسطائية
اللادرية انا لم نعلم بالتوقف فانهم قالوا اظهر لكلام الذين تطرق التهمة الى الحاكم الحسى والعقلى فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر
لانه فرعها فلو صحت لما لزم الدور وليس لنا شئ يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف فى الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم بشبهتكم
هذه ببطلان المحسوسات والبديهيات والنظر جميعا وبوجب التوقف فيها فقطعتم بكلام حكم قالوا الكلام لا يفيدنا قطعا بذلك بل الشك والوجب
فيتناقض فى نفسه كما ترى هم بل يفيدنا شكا فانا نشك فى بطلان تلك الامور ووجب التوقف وشك ايضا فى انى شاك وهلم جرا فلا ينتهى فى
الحال الى قطع شئ اصلا فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا
وانما نشاهد سبهم هذا من الاستحالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخلو من ان يتناهى فقبوله الانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لاولا
ثانيا او لا يتناهى وهو ايضا باطل لاولا ثانيا او لا يتناهى ولو كان شئ ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاستحالات الناقضة فى الوجوب
والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها فى القوة تقاومها ويرد انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها ويلزمه
عما ذكر من الشبهة فكان كلامكم مناقضا لنفسه ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعنيدية وهم القائلون بحقائق الاشياء تابعة للاعتقادات
دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا فى حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس
الى خصومهم ولا استحالة فيه وليس فى نفس الامر شئ متحقق واحتجوا على ذلك بان الضد اولى بجذب السكر فى فمه مرا فدل على ان المعانى تابعة
للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده فظهر ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف الثلث وقيل ليس
يمكن ان يكون فى العالم قوم عقلاء يعتقدون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم
واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان وسميا
بالفسطة والفلسفة والمناطقة معهم اى مع السوفسطائية قد منعها المحققون من العلماء لانها لا افادة المجهول المحتاج الى النظر
بالمعلوم ولا مصادرة الضروريات كونها مجهولة محتاجة الى النظر والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول فانتفى القيدان المعتبران
فى المناظرة فالاستدلال اى بجواب ما ذكروه من الشبهة الزام لهم سبهم وحصل لغرضهم كما ذكروه فى قولهم ان اجبتم عنها الى بل الطريق
معهم فى الزامهم ودفع الكلام ان يعد عليهم امور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها والجزم فيها حتى يظهر عنادهم فى الاشياء كلها مثل مثل اكل
تمييز الالم واللذة او بين دخول النار والماء او بين مذهبكم وما نافضه فان ابوا الا الاصرار على الانكار او جمعوا مرتبا

واصلوا نارا او يعترفوا اى الى ان يعترفوا بالالم ومؤمن الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة ومؤمن البديهيات قال قد الحصل
والحق ان تصدى كتب الاصول الدينية لمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد ينال الطلاب على هذه الشبهة ووجه فسادها
بفيدهم الثبت فيابر ومؤنة كيلا يركنوا الى شئ منها اذا لاح لهم فى بادى رايهم المرصد الخامس فى النظر اذ به يحصل الحظ الذى هو اثبات
العقائد الدينية وقيل هو معرفة الصانع وفيه مقاصد المقصد الاول فى تعريفه قال القاضى النظر هو الفكر الذى يطلب
علم او غلبة ظن واورد عليه اسئلة اربعة السوال الاول ان الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق جهل فلازم جاز ان يكون
فى تعريف النظر ان يكون لجهل مطلوبا وهو مستقيم كذا قال الآمدى وزاد عليه المص فعال ولا يطلبه عاقل فاذن المطلوب بالفكر من
النظر ما يعلم مطابقته للواقع وكون علما لا ظنا وح يكون قوله او غلبة ظن مستدركا ويمكن ان يقال قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج
فى العلم فلا استدراك قلنا بل يطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للظن وعدمها فان المقصود الاصلى قد يترتب
على الظن من موظن كما فى الاحتمالات العلمية ولا يلزم من طلب الجهل الاعم الذى هو الظن مطلقا طلب الاخص الذى هو الظن
الغير المطابق فلا يلزم الجهل السوال الثانى فى غلبة الظن غير اصل الظن بلا شبهة فيخرج عنه اى عن تعريف النافى ما يطلب به اصل الظن
فلا يكون تعريفه جامعا قلنا الظن هو المعتبر عند غلبة الظن لان الرجحان ماخوذ فى حقيقته فان ماهيته هو الاعتقال الراجح فلا فرق
او غلبة الاعتقاد الى هى الظن وفائدة العدول الى هذه العبارة هو التنبيه على ان الغلبة اى الرجحان ماخوذ فى ماهيته وقد
اجاب عنه الآمدى بان له اى للنظر حاصلين افادة اصل الظن وافادة غلبته بان يزداد برجحانه وقوته متعاقبا الى الجزم
وقد اكتفى فى تعريفه بذكر احديهما يعنى احدى الحاصلين ولا يجب ذكر الكل اى ذكر كل خواصه فى تعريفه وفيه نظر اذ يوجب جوابا
هذا جواز اقتصاره بقوله يطلب به علم فان افادة العلم للنظر خاصة ثالثة كما اعترف هو به فجاز ان يقتصر على احدى الخواص
لانه ذكر الكل غير واجب وفائدة واضح لخروج ما يطلب به الظن مطلقا ولان هذه الخاصة التى اكتفى بها مع ذكر العلم غير شاملة
لافادته اذ قد خرج ما يطلب الظن الحالى عن العلبة المفسرة بما ذكره واما الاكتفاء باحدى الحاصلين او الخواص فانما يصح فى الخواص
الشاملة السوال الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هى هى وهذا الذى ذكره القاضى فى تحديد النظر تحديد لاقسامه فان
ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر قلنا هذا تعريف رسمى والانقسام اليهما ان الى هذين القسمين خاصة
له اى للنظر ممتنع اباه عما عداه وقد تقرر هذا السوال الثالث فى هذا الموضع وقد من احد وهو المص على التزيد بعبارة اخرى فقال
لفظ او للتزيد وهو ان التزيد للابهام فيتنافى التحديد الذى يقصد به البيان والجواب منع كونه اى كونه او فى الحد والتى ذكر فيه
للتزيد بل هو للتقسيم اى اما كان من القسمين المذكورين فى هذا الحد فهو من الحدود وحاصله ان المراد باو ان قسما من المحدود
وحق هذا وهو ان الفكر الذى يطلب به علم وقسما اخر منه حده ذاك وهو ان الفكر الذى يطلب به ظن فهو فى الحقيقة حدان
لتشبه المعنى لغير الحقيقة المخصوصة المشاركين فى ماهية مطلق النظر ولم يرد باو ان الحد اما هذا واما ذاك على سبيل الشك او
التشكيك لسانى التحديد السوال الرابع لفظ الفكر فى هذا الحد زائد لا حاجة اليه اذ باقى الحد مغن عنه فانه يمكن ان يقال النظر هو
الذى يطلب به علم او ظن والجواب ان المراد بالفكر ههنا هو الحركات التخيلية اى الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون
مناقضا لما قيل من ان حركة الذهن اذا كانت فى المعقولات تسمى فكرا واذا كانت فى المحسوسات تسمى تخيلا كيف كانت اى سواء طلب بها
علم او ظن او لم يطلب قال امام الحرمين فى الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به كالفكر حديث النفس
فهو بالمعنى الذى ذكرناه جنس النظر لا مرادف له على ما هو المتعارف والباقى من الحد فصل له يميز عن سائر الحركات التخيلية ولا يقال
ان الفصل كاف فى التمييز والجنس مستغن عنه فى الحد وكيف والجنس هو الذى يدل على اصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها الا يرى انك
اذا قلت النظر هو الذى يطلب به علم او ظن لم يفهم منه ان اصل ماهية النظر ما ذا هو بل ربما اوهم شموله لغير النظر مما له مدخل فى الطلب

قال الآمدي لم يذكر حرامن التعريف بل قال النظر هو الفكر ذهابا الى اتحاد مدلولهما وما بعده هو الحد لها وفيه تحمل لا يخفى لان
بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جدا واما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لامر
المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر فهذا الحد الذي ذكره القاضي تعريفه الشامل لجميع
اقسامه من الصحيح والفاسد والقطعي والظني والموصل الى التصور سواء كان مفردا او مركبا والموصل الى التصديق على
احتمالين اقسامه وله اي للنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى انه اي النظر اكتساب المجهولات بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول
وهم ارباب التعاليم الثانية يعرفه بالتعلم والتعليم المجهولات من المعلومات قالوا النظر ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى امر
آخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وعدمها اي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة
وحدها فان هذا التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده وكونه اي كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها نادرا
قليلا خداجا ناقصا كما قال ابن سينا لا يشفي غليلا لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة
فلا استعمالها او كثر وقد اجيب ايضا بانه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهومهما اعم من المحدود
فلا يتصور الاشارة بهما اليه الا مع امر زائد يكون منهما ترتيب وايضا هما مشتقان ومعنى المشتق شيء له المشتق منه فهناك تركيب
قطعا وكلاهما مردود اما الاول فلان اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدا الا ان يجوز الحد الناقص بالمركب من الذاتي
والخارج واما الثاني فلعدم اخذ التعريف بالمفرد في المشتقات والحق ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلا فيكون مثال حركة واحدة
من المطالب المبدأ الذي هو معنى بسيط يستلزم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا انه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني
المركبة ولكن ايضا للصناعة والاخبار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه وهذا تحقيق ما نقله عن ابن سينا
ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر او ترتيب امور وثانيهما انه اي الحد المذكور تعريف لمطلق النظر
الشامل لجميع اقسامه لا للصحيح منه والاوجب تقييد الظن المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته ووجب
ان يوضع في الحد مكان قوله للتادي به قولنا بحيث يؤدي ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف
لمطلق النظر فمقدماته قد لا يكون معلومة ولا مظنونة ايضا بل مجهولة جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا ولا يمكن ان يحمل العلم
على المعنى الاعم اذ يلزم ان يكون قوله او مظنونة مستدركا نعم قد يقال كما ان الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين
من التصديقات فيحمل العلم هنا على ما يشمل التصور والتصديق اليقيني والظني على ما يشمل سائر التصديقات ونقول نحن في تعريف
النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع اقسامه من التصورات والتصديقات بلا اشكال هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده
لتحصيل شيء هذا او ما من شأنه اي النظر مجرد التوجه الى المطلوب الادراكي بناء على ان المبدأ عام الفيض فمن توجهنا الى ذلك المطلب
افاضه علينا من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من جعله عدميا فقال هو تحديد النفس عن العقلات المانعة
من حصول المطلوب ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهه تحديق البصر نحو المبصرات وقد يقال
كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلثة مواجهة البصر وتقليب الحدقة نحو طالب الرؤية وازالة الغشاوة المانعة عن الابصار
كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحو طالب الادراك وتجريد العقل عن العقلات
التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم ان الظاهر من مذهب اصحاب التعاليم وهو ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات
وح نقول لا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا
في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة
عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه الكمال فلا بد

ان

ان يحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمبادئه ثم لا بد
ايضا ان يحرك تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما المطلوب المشعور به على الوجه
الاكمل ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه
الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكميات النسبية واما الترتيب
الذي ذكروه فهو لازم للحركة الثانية وقلما يوجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل اولا من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب
ولا خفاء في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن عن العقلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتامل واعلم ايضا ان
الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر بناء على ان ما اختاره من اقسام الكسب في التصورات
المقصد الثاني انه اي النظر ينقسم الى صحيح وهو الذي يؤدي الى المطلوب وفاسد بقابله اي لا يؤدي الى المطلوب فالصحة والفساد صفتان
عارضتان للنظر حقيقة لا مجازا لكنه اراد ان يبين السبب في اتصافه بهما فقال ولما كان المختار عند المتاخرين من ذهب اهل التعليم وهو انه
ترتيب العلوم بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة للتادي الى مجهول ولا شك ان هذا الترتيب متعلق بشيئين احدهما تلك العلوم التي يقع فيها
الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي بمنزلة الصورة له فاذا اتصف كل واحد منهما بما هو صفة له في نفسه اتصف الترتيب
قطعا بصحة في نفسه اعني تاديته الى المطلوب والا فلا وهذا معنى قوله ولكل ترتيب مادة وصورة اي لا بد له من امرين يجريان مجرى المادة
والصورة من المركب منهما فيكون جواب لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال ان صحتها اي صحة النظر اعني تاديته الى المطلوب بصحة المادة اي
بسبب صحتها اما في التصورات فمثل ان يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا لعرضا ما او في موضع الفصل فصلا لا خاصة
وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة واما في التصديقات فمثل ان يكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعا
او ظنا او تسليما وبسبب صحة الصورة الحاصلة من رعاية الشرائط المعتبرة في ترتيب المقدمات والادلة معا اي بسبب هاتين الصحتين يجتمعان
وفساده بفساد منهما او فساد واحد منهما فقط ومنهم من قسمه اي النظر الى الجلي والخفي وهذا بعيد لان النظر لو طلبت البيان ولا يجامعه
فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه فقال وكصفتان للدليل قد يعرض له الكيفيتان اعني الجلاء والخفاء احدهما بحسب الصورة
وهي الهيئة العارضة للمقدمات فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء في استلزام المطلوب فان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط
وغيره محتاج الى وسط اقل او اكثر وثانيهما بحسب المادة فان المطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر وذلك بان لا يكون المطلوب مستلزما ابتداء
لكل مقدمات ضرورية بل ينتهي اليها بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة وقلة واقل من ذلك بان يستند الى ضروريات مثلا بواسطة واحدة
او يستند اليها ابتداء مع تفاوتها اي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية باعتبار تفاوتها بتجريد الطرفين كما مر تقديره
وانت خبير بان الاختلاف بحسب المادة يجري في العرف ايضا فان الحوائج قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد تكون نظرية منتهية الى الضروريات
بواسطة او وسائط على الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر فان اريد بجلاء النظر وخفائه ذلك الذي ذكرناه فهو
لا يعرض للنظر حقيقة بل للدليل او المعرف والتجوز لا يمنعه بل يجوز ان يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز
ما وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلي وذلك نظر خفي وان اريد بجلاء النظر وخفائه غيره اي غير ما ذكرنا فلا يثبت له اي للدليل يدل على
على ثبوته المقصد الثالث الطريق الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور واما افادته
الظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل ولا بد قبل الشروع في الاستدلال من تحرير محل النزاع لتوارد النفي والاثبات على محل واحد
فقال الامام الرازي قد يفيد اي النظر العلم فيكون المدعى موجبة جزئية فلا يحصل النكر المفيد للعلم موجبة وهو الاظهر المدعى لكن
وان سلم بيانه فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر يفيدنا العلم بان هذا محتاج الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة
يقول جدواه لان المقصود الاصلي من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم بان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة

ملاشبهة له اي لا دليل على

للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعى الذى اثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود
اذ الجزئى لا يثبت ولا يعلم حاله الا بالكلى الذى يندرج فيه ذلك الجزئى يقينا وقال الامدى كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته معا
فى القطعيات احتر بهذا القيد عن النظر الصحيح الذى فى المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد قطعا لا علما لا يعقبه ضد للعلم
اى منافى له كالموت والنوم والغفلة وفائدة هذا القيد ظاهرة مفيدة له اى للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها
مقيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة فى الصورات ليست بواقعة فى القطعيات فلا يندرج فى هذه الموجبة الكلية قلت
لا باس بذلك فان المقصد الاصلى هو الانظار التصديقية لان حالها فى الافادة مما علم يقينا وفى نهاية العقول ان من عرف حقيقة النظر
الذى يدعى انه يفضى الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعنى بالنظر ما تضمن مجموع علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة
الثانى العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه
عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم بديهة العقل ان من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل
له العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم
منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذى هو مناط الحكم فيهما
ثم قال المكون كون النظر مفيدا للعلم هذا اى كون النظر الصحيح مفيدا له ان كان معلوما كان ضروريا مستغنيا عن الاحتجاج
عليه او نظريا محتاجا اليه وهما باطلان اما الاول يعنى كونه ضروريا فلان الضرورى لا يختلف فيه العقلاء اصلا خصوصا اذا
كان الضرورى اوليا وهذا اى كون النظر الصحيح مفيدا للعلم مختلف فيه بين العقلاء ولانا نجد بينا اى بين الحكم بان النظر
الصحيح يفيد العلم وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تباينا ضروريا معلوما ببديهة العقل ويجزم بانه اى كون النظر مفيدا
للعلم دون ذلك القول فى القوة ولا يتصور ذلك اى كونه دونه فى القوة الا باحتماله للنقيض ولو بابعد وجه وانه اى احتماله للنقيض
ينفى بداهته قطعا فلا يكون بديهيا واما الثانى يعنى كونه نظريا فلانه اثبات للنظر بالنظر اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى
نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشئ بنفسه وانه يناقض لاستلزامه كون الشئ معلوما حاصلا ما ليس معلوما فان قيل هذا الشبه انما تدل
على امتناع العلم بكون النظر مفيدا الا على اساس حصوله لجواز ان يكون صادقا فى نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان
هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها حث على العلم بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك اما
بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به فاختار فى جواب الشبه طائفة منهم الامام الرازى انه ضرورى كما حققنا من كلامه فى النهاية
فولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نم بل قد اختلف فيه مع كونه ضروريا قوم قليل وكيف يقال لا يحدث اختلاف فيه وقد انكر قوم
من العقلاء البديهيات راسا كما عرفت وذلك الاختلاف الواقع منهم هنا انما يكون لخفاء فى تصور الطرفين فى هذا الحكم البديهى
وتعسر تجريدهما عن العوارض واللواحق لتحصيله فى الذهن على الوجه الذى هو مناط الحكم فلم يحكموا بها كما موجبتها انكروا الحكم
بينهما وذلك لا يقدح فى كونه بديهيا كما مر فى جواب الشبهة الرابعة لمنكرى البديهيات بالكلية قولكم التفاوت بينه وبين قولنا
الواحد نصف الاثنين وكونه ادنى منه فى القوة انما هو لاحتماله للنقيض ولو بابعد وجه قلنا نعم بل ذلك التفاوت انما هو للالف
والاستناس بذلك القول لوروده على الذهن كثيرا بخلاف ما نحن فيه او التفاوت فى تجرد الطرفين ولا شك ان التفاوت الناشئ من
من هذين لا يقدح فى البداهة وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظرى ولا تناقض فى اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازى
فى النهاية فقال اثبات الشئ بنفسه يقتضى ان يعلم به قبل نفسه لتمكن اثباته به وذلك يستلزم ان يعلم خبر لا يعلم وبالجملة انه من حيث هو
مطلوب يجب ان لا يكون حاصلا حال الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلا فى تلك الحال وهو تناقض قال فبطل
ما ذهب من ان معنى الشئ بنفسه تناقض لاحتياج فهمه واثباته معا بخلاف اثبات الشئ بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلا وظهر ان اثبات

كل النظر بالنظر مشتمل على تناقضين وجه كان نفى كل النظر بالنظر تناقض من وجه آخر فلا يخلص له الا بعون الفرون كالخفاء والجواب
انه اى امام الحرمين انما منع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا للشئ بنفسه لا انه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا حتى يتجه عليه ذلك الانكار وحاصله
اى تحقيق ما ذكرنا من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشئ بنفسه وان اورد العبارة انما ثبت القضية الكلية القايلة كل نظر صحيح
فى القطعيات لا يعقبه مانع فى العلم فانه يفيده اه المهملة القايلة النظر قد يفيد العلم على اختلاف التحريرين لمخصصه اى قضية شخصية
حكم فيها على جزئى معين من افراد النظر مقول الصحة فى كل نظر قياسى معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما موقى وكل ما هو
كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظر قطعى المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فاذ
لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بقطعية المقدمات وحقيقة استلزامها للنتيجة واما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة
اخرى هكذا كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه مانع للعلم مشتمل على ما يقتضى العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء
المانع يفيد العلم وسلم اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوى على جهة الدلالة اعنى العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى الغير وقد
اعتبرنا معه ارتفاع المانع واما الكبرى فلامتناع تخلف الشئ عن المقتضى مع ارتفاع المانع وبالجملة فههنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا
فيهما افادا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم انى حكمنا بان هذا النظر الجزئى الواقع فى ماتحت المقدمتين يفيد العلم بديهى لا يحتاج فيه الى
تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقد من غير ان يعلم انه من افراد النظر اولا فلا يلزم ح الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية
الشخصية وقد يكون القضية الشخصية ضرورية معلومة بالضرورية كما ذكرنا من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئى دون الكلية والمهملة
بل يكونان نظريتين وذكر جايز لا خلاف فى العنوان فى المخصصة والكلية والمهملة فيجوز اخلاله فيها فى الضرورية والنظرية فان الحكم البديهى مشروط
بتصور الطرفين بلا شبهة وتصور الشئ بكونه نظريا كما فى القضية الكلية والمهملة غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة كما فى القضية الشخصية
فجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا فى الحكم بينهما فيكون المخصصة ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد
من افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المخصصة ولا استحالة فيه فان قلت لا شك ان الكلية مشتملة
على الحكم بالجزئيات كلها فاذا اثبتت الكلية بحكم جزئى معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئى بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه
فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضرورى ثبت به هذا الثابت النظرى فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهملة فى تحقيق الجواب استطراد
لان لزوم اثبات الشئ بنفسه انما يظهر فى اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل واذ كل قال فى المحصل
الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظرى والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بديهيا كنوع التنبيه فى القياس
الضرورى الاستلزام والمقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة لما موجى وكون حقه وقد قرر بان هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية
وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلى بحكم جزئى معين لا يستلزم اثبات الشئ بنفسه كما ادعاه الامام الرازى فكن على بصيرة ثم عورض هذا الشبه فقيل
قولكم لا شئ من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه عاقل العقلاء وهذا الامتناع اذ لا يتصور انكار العقلاء الحكم بديهى بخلاف انكار
اقليم اياه فانه جايز كما مر وان كان نظريا لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وانه تناقض من وجه لان المدعى سالبة كلية فلا يثبت موجبة جزئية
مناقضة اياها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم التمسك بهذه السالبة الكلية اذ يلزم ح ان تقف على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه
التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله ان يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض و
المكرون طوايف سياقه كلامه صريح بان مانقل بشبهة المنكرين باسرهم وما سياتى من الشبه مخصوصة بقوم دون قوم والصواب ان اشتراك
شبهة واحدة فيما منهم غير متصور وان ما سبق سمة المنكرين بالكلية اعنى السمنية الايرى الى قوله فقيل قولكم لا شئ من النظر بمفيد والى ان هذه
الشبهة فى قوة اول الشبه المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما موقوفا على واحد وهذا الشبه تنبيه على ان
العلم بها غير ضرورى ولا نظرى لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشئ بنفسه المذكور فى السبعة السابقة مشتمل على تدقيق وتحقيق افردها

عن الشبهة الاخرى الطايفة الاولى من انكر افادته العلم مطلقا اى زعم انه لا يفيده اصلا لا فى الالهيات ولا فى غيرها وهم السمنية المنسوبة الى
سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قايلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس ولهم شبه الشبهة الاولى العلم بان الاعتقاد الحاصل
بعد النظر علم وحق ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه لامتناع الخطاء فى الضروريات والتالى باطل اذ قد يظهر للناظر بعد حين بطلان ما اعتقده
وانه لم يكن علما وحقا ولذلك يستقل المذاهب ودلايلها ما ظهر من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس
فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كذلك مثلا العالم
حادث واما ذلك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر ونظر وتسلسل اذ مستقل الكلام الى الاعتقاد
الحاصل من النظر الاخر ونقول العلم كونه علما وحقا نظرى ايضا فلا بد من نظر ثالث نظرى وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت الملازمة بين هذه الشبهة
ان لا يحصل لنا الضروريات ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا ان لا يكون ذلك الاعتقاد فى نفسه علما وحقا
قلت قد عرفت انا ندعى كون ذلك الاعتقاد علما وحقا وان كونه كذلك معلوم لنا ممكن الخصم بنى المعلومية قلنا نختار انه ضرورى وان كان
حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما يحصل عقيبه كالعلم بان لنا لذة من ذلك النظر او الما او غما او فرحا ولذلك قد يظهر
للناظر بطلان ما اعتقده بنظر وانه لم يكن علما وحقا قولنا النظر الذى يظهر خطاؤه اى خطاء الاعتقاد الحاصل منه لا يكون نظرا صحيحا
والنزاع انما وقع فيه اى فى النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا فى مطلق النظر صحيحا كان او فاسدا ويمكن ان يجاب ايضا بانا
نختار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئى سهل الطبع الموجود او المهمل ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا كما مر وسند
اختيار انه نظرى فالا تسلسل لان المقدمات النظرية المرتبة ترتيبا فطريا كما يفيد الاعتقاد بالمنظور فيه يفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما
وحقا فلا حاجة الى نظر آخر فتنا شبه على الضرورى الحاصل عقيب النظر الشبهة الثانية المقدمتان لا يجتمعان فى الذهن حالا اما متى توجها
الى الحكم مقصود امتنع منافى تلك الحالة التوجه الى حكم آخر بالوجدان وح لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج انتاجا وهذا
منقوض بافادة النظر للظن اذا كانت متفقا عليها بخلاف الشبهة الاول والثانية فان الظن الضرورى قد يظهر خطاؤه بخلاف الاعتقاد
العقلى آنفه ونقاوته بالنسبة الى ظن آخر قلنا لا لم انه لا يجتمعان فى الذهن بل قد يجتمعان وذلك كطرفى الشرطية فانهما قضيتان
يجب اجتماعهما فى الزمن والا لا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم اى اللزوم فى المتصلات والعناد فى المنفصلات ومنهم من
فرق بان طرفى الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل فى شىء منهما بخلاف مقدمتى النظر ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم فى احدهما
لا يمنع الحكم فى الاخرى وفقه ثم اجاب عن الشبهة بانه لا يجب فى الانتاج اجتماع المقدمتين وقابل بكذلك حصول احدهما عقيب الاخرى
بلا فصل وذلك يحقق النظر منهما اعنى الحركة لحصول النتيجة والتوجه الى مقدمة غير العلم بها بل هو ان التوجه اليها هو النظر فيها
وملاحظتها قصدا ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين اى التوجهين الى المقدمتين وملاحظتهما القصديتين عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين
والحاصل ان التفات النفس بالمقدمتين معا وفيه بالقصد ممتنع واما حضورهما عند النفس بان يلاحظ احدهما قصدا ويتوجه بالقصد
الى الاخرى عقيب الاول بلا فصل فمتحققان معا وان تكونا ملحوظتين قصدا وفعه كطرفى الشرطية فليس ممتنعا وحضورهما
على هذا الوجه هو المحتاج اليه فى الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا حدقت نظرك الى زيد وعلمت بحدقة كذلك الى عمرو كان
عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصدا واعملت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة
اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان الشبهة الثالثة النظر لو افاد العلم
وعلم ان ذلك المفاد علم فمع العلم بعدم المعارض المتاخم اذ فقد اى مع المعارض وهو ممنوع للناظر يحصل التوقف لان الجزم بعدمها يوجب
انتفاء النقيضين وبعضهما احدهما وهذا الاخر يوجب الرجحان بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر
علم بل جوز كونه نقيضه حقا وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع المعارض اى لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف فهو نظرى

وعلم

وعلم الى نظر آخر ينبه دعوى ذلك النظر الآخر ايضا محتمل لقيام المعارض فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الا بعد العلم بعدم ما يعارضه
وليس ضروريا بل يحتاج الى نظر ثالث ويتسلسل صونا عن حصول العلم من النظر على نظار غير متناهية قلنا النظر الصحيح فى المقدمات
القطعية كما يفيد العلم بكيفية النتيجة بعد العلم بعدم المعارض يعنى كان العلم بان النتيجة حقة اى بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على
وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطاء فيه بعد النظر الصحيح القطعى ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض
ضرورى حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممنوع هم بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان الاول متوقف عليه ولم يرد بافادة النظر
الصحيح القطعى للعلم كيفية النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه يبطل لان الكسب
منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة حقة ولو بان المعارض معدوم بل اراد انهما ذاتيان لوحظ النتيجة من حيث انها نتيجة لذلك النظر ولو لوحظ
معنى الحقية عزم بانها حقة جزما بديهيا لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولو لوحظ معنى العدم
جزم بانه معدوم قطعا لا يرى الى توقفه فعدم المعارض فى نفس الامر ضرورى ان علم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح فى المطلوبات القطعية
معدوم فى نفس الامر الشبهة الرابعة اما ان يستلزم العلم بالمنظور فيه اولا والاول ينافى كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اى للنظر لان
عدم اللازم ينافى لوجود الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر كما لا يلزم تحصيل الحاصل على ما سياتى والثانى وهو
ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه هو المطلوب قلنا مستلزم بمعنى انه يستعقبه عادة كما هو مذهبنا او اعدادا له وتوليدا على مذهب
الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما انه اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذى قصد بها الحصول فيه لا بمعنى انه يعنى النظر
علة موجبة له اى للعلم بالمنظور فيه كما يجب حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما فى الزمان معا وذلك لاستلزام الذى هو بمعنى الاستعقاب
لا ينافى كون العلم بالمنظور فيه شرطا له اى للنظر الشبهة الخامسة المطلوب اما معلوم فلا يطلب بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل او لا فاذا حصل
لم يعرف انه المطلوب فلا يحصل العلم بان النظر يفيد العلم بالمطلوب قلنا هو معلوم تصورا فانا قد نتصور النسبة مع طرفيها غير معلوم تصديقا
ثبوت النسبة او سلبها فيتميز المطلوب عند حصوله عن غيره بتصور طرفيه فيعرف ايضا انه المطلوب فانا نخص الجواب بالمطلوب التصديقى
لان المسائل فيه هو النظر الواقع فى التصديقات كما اشار اليه وشرحه بعض الشبهة السادسة ان دلالة الدليل
عليه اى افادة النظر فيه العلم بالمدلول ان توقفت على العلم بدلالته عليه على ذلك المدلول لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على المدلول
يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالافادة مسبوق بالعلم بالمفيد فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الاخر
والا اى لم يتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة لزم كون الدليل دليلا وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته
عليه وانه باطل لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان اجنبيا يستطيع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيدا للعلم به قلنا لا يتوقف افادة
النظر فى الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل يتوقف على العلم بوجه دلالته عليه ووجه الدلالة فى الدليل غير كونه دليلا موصلا بالعقل
الى العلم بالمدلول فانا نريد بوجه الدلالة الامر الذى يكسبه ولاجله ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق فى الدليل نظر فيه ملاحظة او كونه دالا
بالعقل على المدلول امرا ذاتيا منتسبا الى المدلول يعرض له بعد النظر فيه وافادته اى افادة النظر فيه العلم بالمدلول مثلا وجه دلالة العالم على الصانع
هو احدوث او الامكان الثابت له فى نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو الذى يتوقف على العلم به افادة النظر فى العالم للعلم بالصانع واما دلالة عليه بالفعل
فيتوقف على النظر وح فلا يلزم الدور والكون النظر بها هو اجنبى عن المدلول السبعة السابعة العلم بدلالة اى بعد النظر اما واجب لازم الحصول
بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف به لذلك العلم لكونه غير مقدور وح بل هو اضطرارى كالعلم الضرورى فيكون حكمه حكمه فى امتناع الزوال
والخروج عن الذهن والاختيار وانه اى قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر خلاف الاجماع لكونه واقعا كما فى معرفة الله تعالى او لا يجب فيجوز
انفكاكه عنه عن النظر فلا يكون افادته اياه مجرد ما بها وهو المطلوب عندنا قلنا هو واجب الحصول بعد والتكليف انما هو بالنظر المقدور
لا بالعلم الواجب الحصول كذا ذكر الآمدى وسيرد عليك هذا المعنى ايضا فى وجوب النظر ورد عليه بان الاجماع منعقد على

انه معرفة الله تعالى واجبة مكون مكلفا بها وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي
من ان النظر الواجب الحصول حكمه حكم الضروري الا في المقدورية وما ينتجها فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضروري اذا توجه
الحكم به تصور طرفيه فاذا اوجب تصورها حكما ايجابيا لم يمكنه بدون تصورهما ان يعتقد السلب منهما بخلاف النظري لان موجبه النظر فاذا
غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما ينافض ذلك النظري فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به
وايضا ان سلم ان التكليف متعلق بالنظري الذي هو غير مقدور فهذا الذي ذكرتم من قبح التكليف بغير المقدور انما يلزم المعتزلة النافين
للحسن والقبح بمعنى حكم العقل في تحسين الافعال وتقبيحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا الشبهة
الثامنة لو افاد النظر العلم فاما ان يكون ذلك العلم معه او بعده والاول بطل لاستحالة ان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط
بعدمه وكذا الثاني بطل ايضا لجواز ان يطرو ضد العلم بعد هذا النظر بلا مهلة كنوم او موت او غفلة فلا يتصور حصول العلم بعده قلنا
نقدم بعد شرط عدم طرو الضد كما اومأنا اليه عند تحرير المحقق حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد العلم عنده له
الشبهة التاسعة لو افاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا في الدليل وموبطل لانا اذا نظرنا واستدللنا بدليل لا نعلم على وجود الصانع
مثلا فموجب اي موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه اما ثبوت الصانع في نفس او العلم به وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ح من عدم ذلك
الدليل ان لا يثبت الصانع في الواقع لان انتفاء الموجب المقتضي يستلزم انتفاء موجبه المستند اليه وهو ظاهر البطلان فانه يستحيل عليه العدم
او وجود العالم او يوجد واما الثاني فلانه يلزم ح ان لا يستقر الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا اذ المفروض ان موجبه اللازم
له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو ايضا باطل لان الادلة ادلة في نفسها سواء نظر فيها او استفيد العلم منها ام لا قلنا انه اي
الذي نظر فيه واستدل به موجب وجود الصانع اي بثبوته من غير ان يكون محصلا لثبوته في الواقع ولا يلزم من نفي الملزوم الذي لا مدخل له
في حصول لازمه نفي اللازم او موجب العلم به اي هو كشف عن علم ونظر فيه علم وجود الصانع وهذه الحيثية لا يفارق الدليل نظر فيه ام لا
وذلك لان من الحيثيات الدلالة بالامكان وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة
على النظر فيه الشبهة الكاشفة الاعتقاد الجازم قد يكون على الكونه مطابقا لموجب وقد يكون جهلا لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة
او تقليد ولا يمكن التمييز بينهما لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد الى ما يجزم بموجب سيما عند من يقول الجهل حالة للعلم فاذن ما ذا يوجبنا
ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا مستندا الى شبهة لا علما مستندا الى موجب حقيقي قلنا هذا الذي ذكرتم انما يلزم المعتزلة القائلين
بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وترتبها المفضي الى المطلوب فانه يعلم بالبديهة
ان اللازم منه علم لا جهل مخالف للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم التخلص عن هذا الاشكال بتمييز العلم عن الجهل بركون النفس اليه دون
الجهل فان ذلك التمييز بالركون مع التماثل بينهما مشكل لان حكم المتماثلين واحد لكنه يصور الركون الى احدهما دون الاخر وايضا فيلزمهم
الكثرة المصرحة على اعتقادهم الباطلة الراكنون اليها على سبيل الاطمينان التام وقيل للمعتزلة ان تخلصوا عنه بان المتماثلات
تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات مرت البديهة ان اللازم مشكك على الجهل مخالفة في بعض عوارضه
الطائفة الثانية من المنكرين المهندسون قالوا انه اي النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاوهام
منتشرة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاحرى ولا خلاف
بداهة وصفاته وافعاله واحتجوا على ذلك بوجهين الاول ان الحقائق الالهية من ذاته وصفاته لا تتصور الا بالفروق وهو ظ
ولا بالنظر اما لانه لا شيء من التصورات نظري كما ذهب اليه جمع واما لانه اما بالحد وهو محصور بالمركب ولا تركيب في الحقائق الالهية
او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق بها فرع التصور فامتنع التصديق ايضا قلت لا نم انها لا تتصور بحقائقها قطعا لجواز
ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه صفته وحقائق صفاته ابتداء ويكون مثال الذهن عنه الى كنه حقائقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال

من اللازم الى كنه الملزوم امرا ظنيا وان سلم انها لا تتصور بالكنه اصلا فيكفي للتصديق اليقيني تصورها بعارض ما وهو
حاصل بلا شبهة ثم هذا الذي ذكرتموه يلزمكم في الظن لانه ايضا تصديق متفرع على التصور فيجب ان لا يكون حاصلا في الالهيات فاما
جوابكم فهو بعينه جوابنا الوجه الثاني اقرب الاشياء الى الانسان واولاها بان يكون معلوما حقيقته واحواله هويته التي يشير اليها
بقوله انا وانا غير معلومة لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق
باحوالها من كونها عرضا او جوهرا مجردا او جسمانيا منقسما او غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها
مع ذلك الكثرة الجزم بشيء من الاقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها في تلك الهوية كما سنقف عليها على تلك الاقوال في مباحث النفس
فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها اقوالا متناقضة واذا كان اقرب الاشياء اليه كذلك
اي بحيث لا يفيد النظر فيه علما فاطلك بابعدها عنه وافادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى من القياس الفقهي كما
كما يرى قلنا لا نم ان هوية الانسان غير معلومة اصلا وكثرة الخلاف فيها لا يدل الا على العسر اي على عسر معرفتها واما الامتناع اي استحالة
معرفتها او عدمها فلا يدل عليه تلك الكثرة لجواز ان تكون معلومة لصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت باذكرتم امتناع
نظر صحيح لا يفيد علما بل ثبت ان تميز النظر الصحيح مشكل جدا فيكون ذكره في الالهيات اشكل ولا نزاع فيه والطائفة الثالثة المحدثون قالوا
النظر لا يفيد العلم بحرف لله جهلا فعلم يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم لا بد من ان علم بوجود
اي اخبار بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخبار هذا انما نعلمه انا نعلمه بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق صدقه
عندنا في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل فيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب عن
هذا الوجه بانه قد يشارك العقل ح قوله في العلم بصدقه بان نصب المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا
منهما معا فلا دور ولا كفاية الوجه الثاني لو لم يكف العقل في معرفته لاحتاج المعلم فيها الى معلم آخر وتسلسل واجيب عنه بانه قد
يكفي عقله لكونه موهوبا من عند الله تعالى بخاصة بعض كمال عقله واستقلاله في معرفته دون عقل غيره او ينتهي الى الوحي اي ان سلم احتياجه
الى معلم آخر لا يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات
الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الافيئة الكاملة حصل له المعرفة قطعا
كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له موثر فالعالم له موثر وما قال منه ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة حالة حصول الا بعلم
مكاسب محضة نعم اذا كان مشاركا علم كان الاحراز اسهل وهذا المعتمد انما يعبر حجة على من قال النظر لا يفيد في معرفة الله واما من قال انه يفيد فان
مقدمات اثبات الصانع وصفاته يستلزم العلم بثبوتها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الاخرة ولا يكفي به الايمان في الدنيا
كالماخوذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان الا ترى الى قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون
بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم لم يرد عليه ذلك المعتمد الذي ذكرنا وطريق الرد عليهم اجماع من قبلهم من ملل
الامة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم ولا بالنظر في معرفة الله سبحانه وهو مكرر مشكل في معرض الهداية الى سبيل النجاة
من غير احتياج الى المعلم فدلت دلالة ظاهرة على ان التعلم غير محتاج اليه في النجاة بعد الاتيان بطريق اخر في الرد عليهم لهم اي للملاحدة وجهان
الاول ان كثرة الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا يحصى ولو كان العقل مستقلا بالنظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء
الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة قلنا ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة ترتب عليها
عقائد باطلة وذلك لا يستلزم ولا يضرنا فان المعتمد للعلم عندنا انما هو النظر الصحيح لا الفاسد ثم دل الاختلاف المذكور على صحة
التمييز مشكل بين صحيح النظر وفاسده وهو علم الثاني نرى الناس محتاجين الى علم في العلوم الضعيفة التي يمكن فيها بادنى ظن
كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم العويصة التي هي اجل العلوم غير الحسن

والتحقيق ان المطلوب فيها التعيين قلنا الاحتياج الى العلم بمعنى العلم اي مع حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى
الاحتياج فلا لم ولا نفرع كلامكم المقصد الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه والمذاهب التي يعتمد بها
تلك مبنية على اصول فمنها الاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انه اي حصول العلم عقيب النظر بالعادة وانما ذهب الى
ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه وتعالى ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها
ولا يجب عليه ايضا ولا على انه توجد بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة
النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقعة بقدرته واختياره تعالى لان يوجد
المماسة بدون الاحراق وان توجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في ساير الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثريا يقال
انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ولا اشكال بعد النظر ممكن حادث يحتاج الى
المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه تعالى لا وجب عنه ولا عليه وهو دائم او اكثري فيكون عاديا الثاني مذهب المعتزلة
انه اي حصول العلم بعد النظر بالتوليد وذلك انهم لما اثبتوا بعض الحوادث مدبرا غير الله قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة
واما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم كما سياتي ان توجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح فان حركة اليد اوجبت لفاعلها
حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته اي بلا توسط فعل آخر
منه متولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سياتي في ابطال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر لا يولد
العلم عندهم قياس الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر الزاما لهم حيث قالوا النظر المعاد لا يوجد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر
المبتدا كذلك اذ لا فرق بينهما فيعود الى استلزام العلم بالمنظور فيه واجابوا اي المعتزلة بانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة
فارقة لا يوجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيارنا فكون من افعاله تعالى فلو كانت
مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو
قبيح فان صح ما ذكرنا من عدم مقدورية التذكر بطل القياس الفقهي الذي ذكرتم لان العلة غير مشتركة والا اي وان لم يصح ما ذكرنا
من عدم مقدورية التذكر منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والزمنا التوليد له اي في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر الساذج
للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم السابع لان ذلك انما يكون من فعل العبد الذي يفعله بقصده واختياره فهو يولد لان ذلك العلم
حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله والحاصل انه اي قياس الاصحاب قياس مركب يعني مركب الاصل والخصم فيه بين منع وجود
الجامع في الفرع ومنع وجود الحكم في الاصل فانه يقول عدم التوليد في التذكر معلل عندي بعدم المقدورية فان صح هذا لم يوجد العلة
في الفرع الذي هو ابتداء النظر والا لم يصح عدم المقدورية في التذكر منعنا عدم توليده وايضا جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب
بالفرق قالوا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر ليلا يلزم تحصيل الحاصل
عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم هذا المحذور الثالث مذهب الحكماء ان سبيل الاعداد فان المبدأ الذي مستند اليه الحوادث
في عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض وتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص مستدعيه اي ذلك الفيض والاختلاف
في الفيض انما هو بحسب استعدادات القوابل فالنظر بعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا
اي لزوما عقليا وهذا مذهب اخراجاه الامام الرازي وهو انه اي العلم الحاصل عقيب النظر واجب لازم حصوله عقيبه
عقلا غير متولد منه قبل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من
غير توليد ورده بان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي اما وجوبه عقلا فلانا نعلم ضرورة وبديهة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير
حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث وهذا الاستدلال جار في ساير الاشكال والاقيسة

اذا اعتبرت ما وجد فيه ما يحتاج اليه من بيانها واما انه غير متولد من النظر فلاستناد جميع الممكنات والحوادث الى الله تعالى ابتداء فيكون
العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا
وانه اي مع القول بانه لا يجب على الله شيء اذ لا وجوب عن الله كما يزعمه الحكماء القائلون بانه موجب لا مختار ولا وجوب عليه ايضا
كما يزعمه المعتزلة وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يتم
تخلفه عنه فكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم
ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد
ذلك الموجب لكن لا يكون له اثر الا في فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح فيقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وهو موجب للعلم
بالمنظور فيه اما باعتبار بحث يستحيل ان ينفك عنه المقصد الخامس شرط النظر اما مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا
فبعد الجزم اقول ان احدهما وجودي وهو العقل الذي هو مناط التكليف وسائر نفسه وثانيهما عدمي وهو عدم ضده اي ضد النظر
وهو ما يمانعه فمنه ما هو عام يضاد النظر ويمنع وهو كل ما هو ضد للادراك مطلقا من النوم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه
الادراك ومنه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه وهو عدم العلم بالخط من حيث هو خط واما العلم به من وجه آخر فلا بد منه ليمكن
طلبه وعدم الجهل المركب اعني الجزم به على خلاف ما عليه اذ صاحبهما لا يتمكن من النظر اما لانه صارف عنه كالاشتغال بامر آخر الاكمل
واما لانه ناف للشك الذي هو شرط النظر عند ابي هاشم فان قلت اذا كان العلم بالخط مضادا للنظر منافيا له فاذا توقف تعلم
يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر اذ يلزم ح اجتماع المتنافيين قلت النظر بمعنى في وجود دلالة الدليل الثاني
يعني ان المقصود بالنظر هنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه ولو اي الوجه
غير معلوم فلا يلزم هنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا والثالث في طلب
العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذي يطلب به
العلم بالمنظور فيه واما عدم الظن به على ما هو عليه او على خلافه فليس شرطا له واما الشرط للنظر الصحيح على الخصوص فامران
احدهما ان يكون النظر في الدليل ويعرفه دون الشبهة وهي التي تشبه الدليل وليست به وثانيهما ان يكون النظر في الدليل
من جهة دلالته على المدلول وهي امر ثابت للدليل ينتقل الذهن من ملاحظته من الدليل الى المدلول كالحدوث او الامكان للعالم
فان النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع ولا يوصل الى المطلوب لانه بعد الالتفات اجنبي منقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم
باعتبار صوره او كبره وطوله او قصره المقصد السادس النظر في معرفة الله تعالى اي الاجل تحصيلها واجب اجماعا منا ومن المعتزلة
واما معرفته فواجب اجماعا من الامة واختلف في طريق ثبوته اي ثبوت وجوب النظر في المعرفة فهي يعني طريق الثبوت عند
اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم في اثبات وجوب النظر المؤدي الى المعرفة مسلكان احدهما الاستدلال
بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة كقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله
فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر
المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال عليه الصلوة والسلام
ويل لمن لاكها اي مضغها بين لحييه ان جاء فمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد في ترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد
على ترك غير الواجب وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الجزاء المتوعد به قبيلا آخر
والمسلك الثاني وهو المعتمد في اثبات وجوب النظر ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك
بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على

لما صاحب الاول فلا يستلزم طلبه مع حصوله ولما صاحب الثاني فلا يلزم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على النظر صح

اختلاف

الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو
واجب كوجوبه وعليه اشكالات الاول ان وجوب المعرفة متوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان
لو خلق دفعة واحدة في نفسه من مبدأ فطرته من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلا والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة
من النظر فيلزم هذا امكان معرفة الله موقوفا على افادة النظر العلم مطلقا اي في الجملة وفي الالهيات خاصة وفيها بلا معلم وقد قرر الاشكال
عليه اي على كل واحد منها في تقرير مذاهب المتبنية والمهندسين والملاحدة قلنا وقد قررنا الجواب عنه اي عن ذلك الاشكال الثاني
انا وان سلمنا امكان معرفة الله لكن لا نم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون باي باب الله وامره وهو غير ممكن اذ اجاب المعرفة
اما للعارف به وهو تحصيل الحاصل اي تكليف تحصيله وهو غير ممكن او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه كيف يعرف
تكليفه اياه وهو ايضا باطل قلنا المقدمة الثانية القابلة بان تكليف غير العارف بالله لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه
وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الجواب سلمنا امكان وجوب
المعرفة شرعا لكن لا نم وقوعه لكم اجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع منهم على وجوبها عادة كيف اي كالاجماع منهم على وجوب الطعام
والعدد وغيرهما واحد في آن واحد قلنا نجوز الاجماع منهم فيما لو وجد فيه امر جامع لهم عليه كوجوب المعرفة مثلا ثم يتفق الاجماع بتوفر الدواعي
الى الانقياد لشرعه ومعرفة احكامها وقيام الدليل الظاهر على ذلك المجمع عليه وما ذكرتم من الاجماع على الطعام والعدد وكلية واحدة لا جامع لهم عليه
بل شهواتهم بحسب امزجتهم وحالاتهم مختلفة داعية الى عدم الاتفاق فيه والاجماع يثبت في نفسه امتنع نقله الينا فلا يصح ان يتمسك به وانا امتنع نقله
لانتشار المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرف اتفاقهم وجوده هنا واحد لمجهوله او لو فرض في بلاد
الكفار اسيرا وجوده كذبه في قوله ان الحكم عندي كذا بناء على اهتزاز من الحالة المضيئة الى المفروض ولا شك ان المعتبر اعتقاده لا مجرد قوله بنوعه
وجواز رجوعه عما افتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى الاكثر بفتح الحاء او كسرها وايضا نقل الاجماع بطريق التواتر ممنوع عادة وبطريق الآحاد
لا يفيد في القطعيات قلنا ما ذكرتم منقوض باجماع الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان
وغيرهما وتقديم الدليل القاطع على الظني ان سلم نقله بعد تسليم امكانه وامكان نقله فليس بحجة لجواز الخطاء على كل اي على كل واحد من المجتهدين
فلذا اخطأ الخطاء على الكل من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية ولان انضمام الخطاء الصادر من احدهم على انفراده الى الخطاء الصادر من واحد
آخر وهكذا الى ان نسلم الخطاء باسرهم لا يوجب الصواب بل يوجب كون الكل على الخطاء قلنا كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من
الدين فلا يمكن التشكيك فيه بالاستدلال فمقابلة الضرورة سفسطة لا تلتفت اليها ولا يلزم من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل المجموعي
لتغايرهما وتغاير حكمهما فان كل واحد من الانسان نسمة هذه الدار ولا يسع كلام واما احتمال انضمام الخطاء الى الخطاء حتى يعم الكل فمدفوع بالعلم
من الدين ضرورة وبما ثبت بالادلة من عصمة الامة ومنع وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة
واهمال باقي الامصار الى عصرنا هذا العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع
العلم بانهم لا يعلمونها اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم
قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج والارض ذات
فجاج لا تدل على اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل
للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا تقدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه
والشكوك والتفصيلية التي تقدر معها على ذلك اقول دعوى ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعينا
اعم من ذلك اي من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان الموقوف على وجوب احدهما فرض غير وهو حاصل للعوام الذين
قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل للعلماء الاعلام السابع سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة لكن لا نم انها

لا يتم

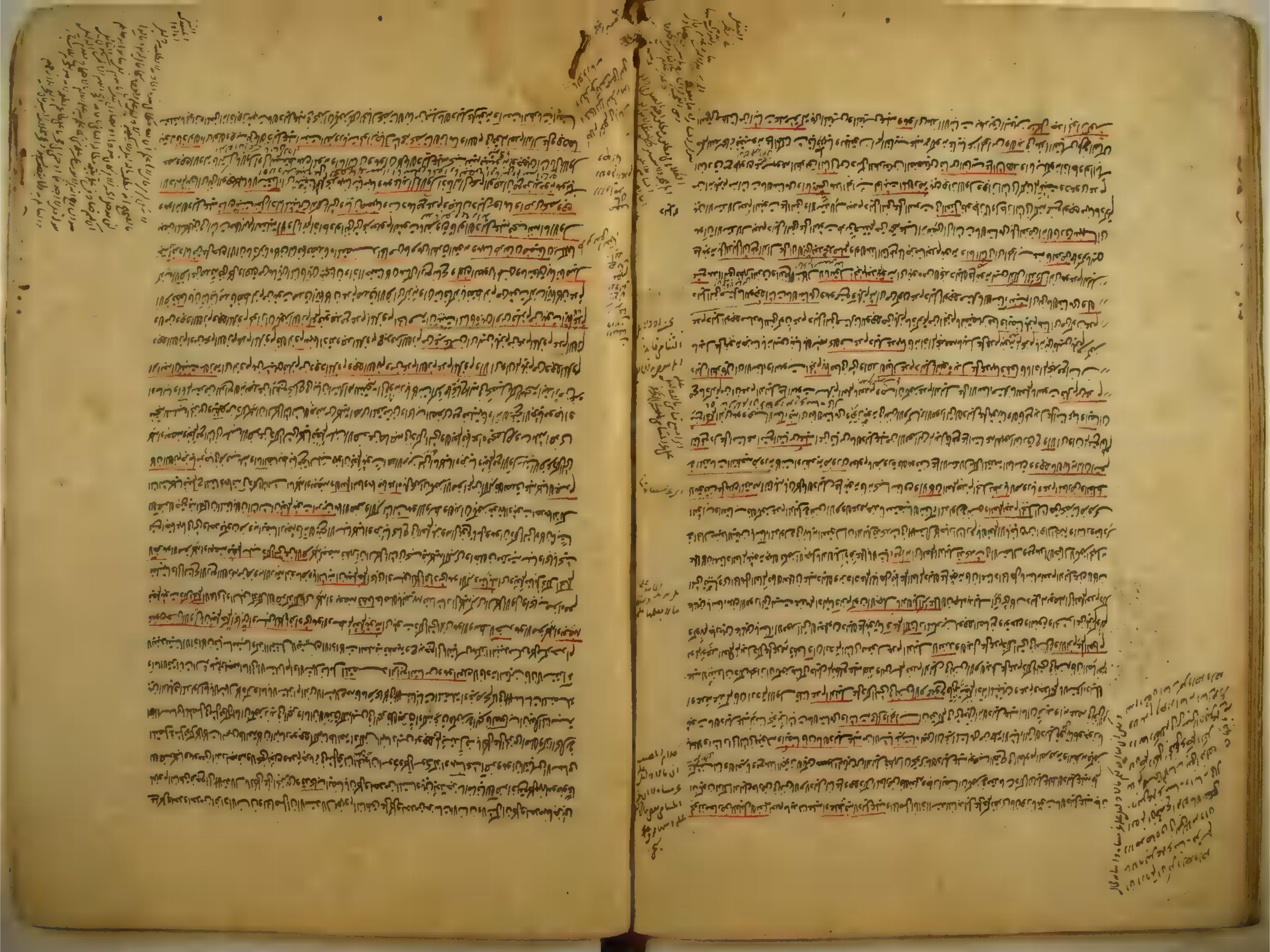
لا يتم الا بالنظر كما ادعيتم بل قد تحصل المعرفة بالالهام والتوجه التام كما قال به كثير من الفرق فانهم اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا
هممهم اليه وسلطوا وهمهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم او التعليم كما يقول به الملاحدة او التصفية كما يقول به
الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية والتوجه الى الحضرة الصمدانية والتزام
الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحقة التي لا تكون حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر فيعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات
الناشئة من اراء الخصم قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر فان العامل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى
قول الامام وشبه المطلوب بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الامام بمنزلة الشمس كما انه لا يتم الابصار الا بها كذلك لا تحصل المعرفة الا بها مجموعها فالالهام
على تقدير ثبوته لا يامن صاحبه انه من الله فكم حقا اجمع يكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تقديره وتحريره وكذا الحال في التصفية الا يرى ان رياضة
المبطلين من اليهود والنصارى ورهبانهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر او قلنا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان
التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يتفق بها المزاج فهي في حكم
ما لا يكون مقدورا او قلنا نختصه اي وجب النظر في المعرفة من لا طريق له اليها الا النظر وذلك بان لا يكون الامة كلهم الا من اذن من عرف الله بغيره
من الطرق النادرة التي توصل الى معرفته يجب النظر عليه اقول من سلم ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر اذ الدليل
الذي يستدل عليه منقوض بعدم المعرفة وبالشك فان تحصيل المعرفة كما توقف على النظر توقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك توقف
على الشك عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك ايضا قلنا اللازم منه ما يكون الوجوب مطلقا
والمقدمة يعني ما لا يتم الواجب الا به مقدورة والوجوب هنا اي وجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة
او الشك عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك واذا كان وجود الواجب مقيدا بوجود مقدمة لم يلزم وجوبها كوجوب
الزكوة والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم يكن المعرفة من قبيل الواجب
الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد
ما يختلف بالاضافة الا يرى ان وجوب الصلوة مقيد بوجوب العقل والا لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثم عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف
وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك التاسع لا نم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي اما خطاب
او مترتب عليه ويجوز ان يتعلق خطاب بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق
بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب لسببها المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يوجر بالقتل الذي
هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فاذا اوجد عقدورة الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف قطعا اي هو امر
بذلك المقدور وسلمنا ان التكليف بغير المقدور شرعا وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اي سببا ايا بحيث يمنع تخلفه عنه فايجابه
ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بالفعل الا ان القدرة على السبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق
في الظاهر الا انه بحسب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا اتلف بالمسبب كان تكليفا بما ادى سببه لان
القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب
هنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا لمقدمته وقد يجاب عنه بانه اي العبد لو كان مامورا بالشيء مطلقا دون ما يتوقف
ذلك الشيء عليه لزم تكليف الحج لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه والا لم يكن وجوبا مطلقا وهو ضعيف اذ الحج ان يجب الشيء مع عدم
المقدمة لا مع عدم التكليف بها فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجامع
كلا من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم يكن المقدمة واجبة جاز تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا
وان بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان الحج هو الذي يكلف بالشيء

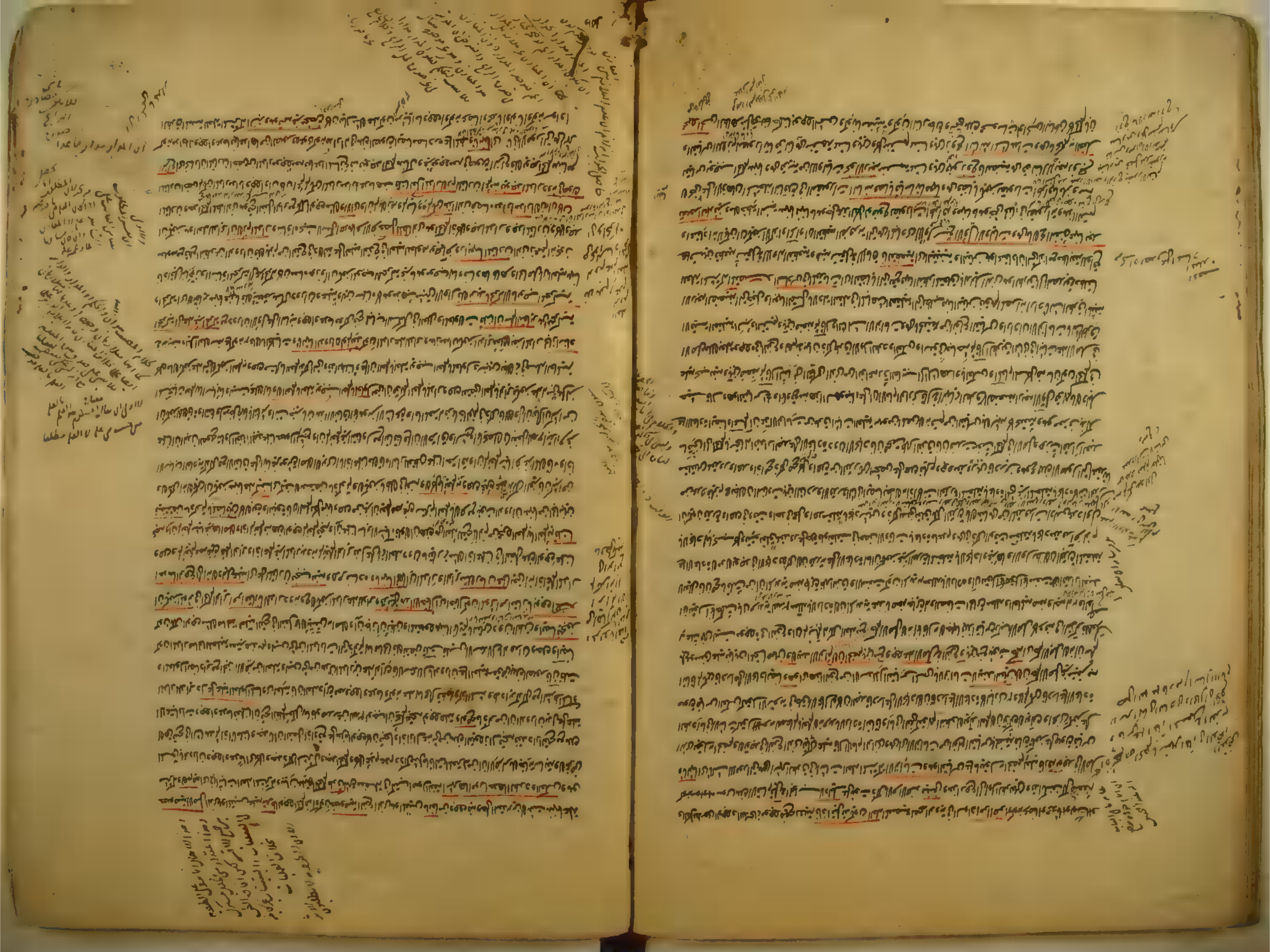
مع عدم التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف عدم مقدمته وكل ان تحمل عبارة الكتاب على هذا بان نقول بعدمها اذا لم يجب ان يجب الشيء
مع عدم المقدمة ويجعل لفظ مع متعلقا بالوجوب المقدر قبله ولو قدم الاشكال السابع على الثامن لكان انسب لسياق الكلام العاشر المعارضة
لما ذكر من الدلائل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دال على انه ليس واجبا احدها آ اي النظر في معرفة الله سبحانه وصفاته وافعاله والعقائد
الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم الاشتغال اي بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد
اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة ردية لما روي في الحديث و
هو انه قال عم من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد اي مردود جدا قلنا ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل نوافق انهم كانوا يبحثون
عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بها ويقررونها مع المكابرين لها فان اهل مكة كانوا يحاجون النبي عم ويوردون عليه الشبه والشكوك و
يطالبونه بالحجج على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى في حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي عم يحتج عليهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة والقرآن مملو
منه اي من البحث عن تلك الدلائل التي يتوصل بها الى العقائد الدينية واثباتها عند الخصم وهل ما تذكر في كتب الكلام الا قطرة من
بحر ما نطق به الكتاب الكريم الا يرى الى قوله تعالى قل لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة
من مثله وقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى اخر السورة فانه ذكر هنا حيدا خلقة الانسان واشار الى شبهة المنكرين
للاعادة وهي كون العظام رميمة متفتتة وكيف يمكن ان يصير حيا واحتج على صحة الاعادة بقوله قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق
عليم وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة ممكنة لان الاجزاء اول مرة وحكم النبي حكم مثله فاذا كان قادرا
على الابتداء كان قادرا على الاعادة ثم نبه شبهتهم التي حكاها عنهم وهي ان عسكم يكون العظام رميمة من وجهين احدهما اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء
بعضها ببعض فيكون بعض اجزاء بدن على اجزاء بدن آخر واجزاء عضو عن اجزاء ساير الاعضاء حتى يتصور الاعادة والثاني ان الاجزاء الرميمة
يابسة جدا بحيث ان الجيوش تستدعي رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بانه عليم بكل شيء فيمكنه تمييز اجزاء الابدان والاعضاء والى جواب الثاني بانه جعل
النار في الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلان يقدر على ايجاد الحيوة في العظام الرميمة اليابسة اولى لان المضادة هنا اقل ثم ان
المنكرين للاعادة شبهة اخرى مشهورة هي ان الاعادة على ما جاءت به الشرائع يتضمن اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر وذلك باطل لما صورته مقررة في
كتب الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان المنكر لما سلم كونه تعالى خالقا للارض والسموات والارض لزمه ان يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح
عليه العدم في وقت صح عليه في كل الاوقات وان سلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر فلان القادر على شيء قادر لا محالة على مثله قال في نهاية العقول
ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين اكثر من ان تحصى فكيف يمكن ايراد ان الاسول والعجاب لم يخرجوا في هذه الادلة
وكانوا منكرين للخوض فيها ثم انهم تعني العلماء لم يدونوا اي علم الكلام كما دونا ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب
المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب كما اشتغلنا نحن بهذه الامور ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب كما بالغنا فيه
وذلك اعني ترك التدوين والاشتغال والمبالغة لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح ومشاهدة الوحي المصحوبة لنفحات
الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من بيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من كلل او شبهة كل حين من الاحيان مع تعلق بالاختصاص
اي اختصوا بما ذكر مع قلة المعاندين من المشككين لهم ولم يكثر الشبهات معطوف على ما قبله بحسب المعنى كانه قال ميزانه قلة المعاندين
ولم يكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث من الشبهة في كل حين من الاحيان السالفة فاحتيج لنا بالتدريج كل ما حدث في
الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك اي عدم تدوينهم للكلام كما بدونوا
الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا على العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات وابوابا وفصولا كما ميزناها كذلك ولم يتكلموا
فيها اي في اقسامه ومسائله بالاصطلاح المتعارف في زماننا من البعض وهو تكلف عما يجعل علة في القياس والغلب وهو تعليق
ما ثبت في الحكم بعلته والجمع وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس والفرق وهو ان يفرق بينهما بما يخصص

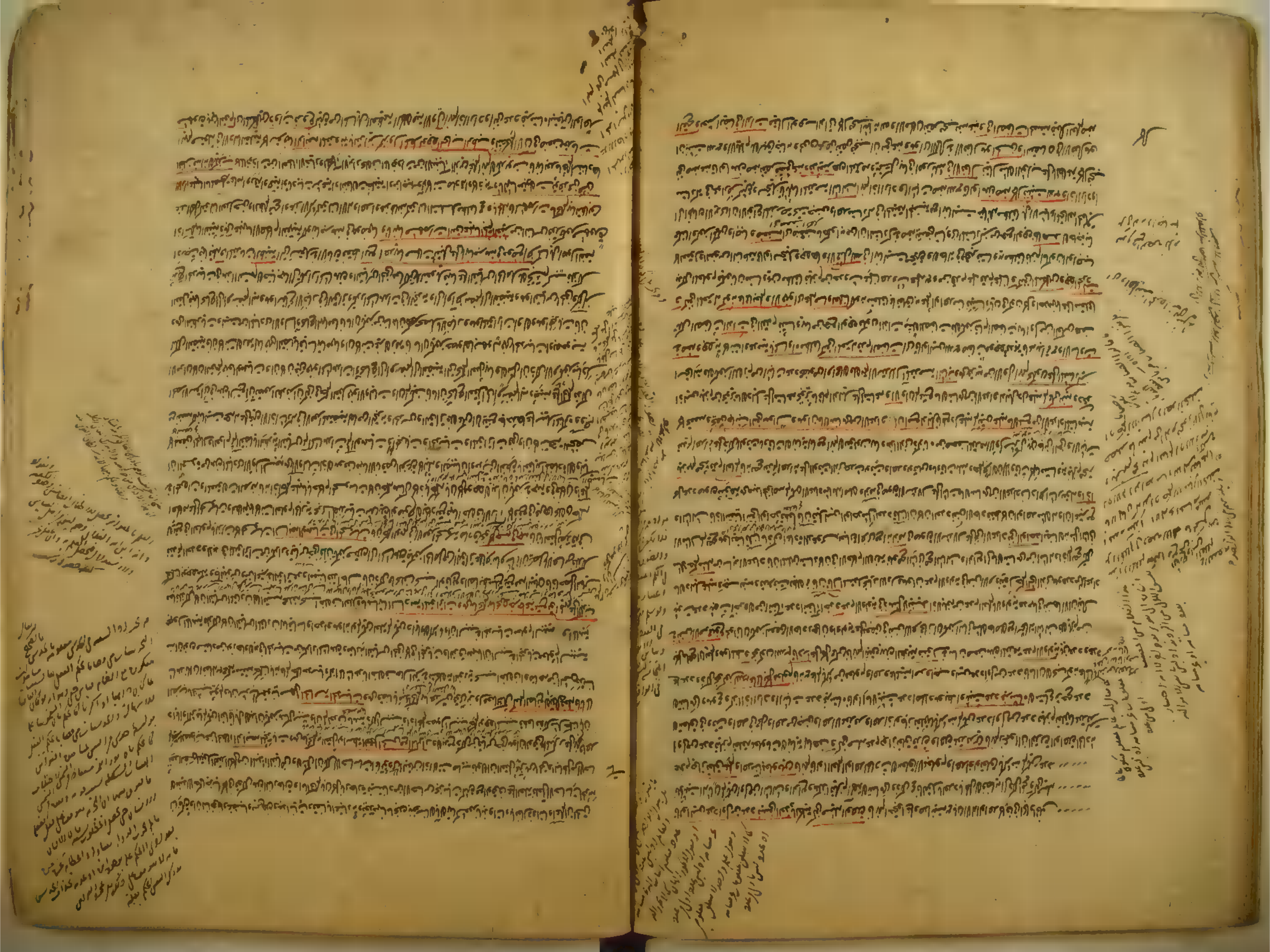
باحدهما فلا يصح وتنقيح المناط وهو استنباط ما لا مدخل له في العلية ويخرجه ويعين العلة مجردا بدون المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء
فكلما لم يلزم مما ذكرنا قبح في الفقه لم يلزم منه قبح في الكلام وبالجملة فمن البدعة ما هي حسنة هذا اشارة الى ان قول نعم منع لكنه اكثر الغالبة كل بدعة
ردية وتحرير الجواب انكم ان ادعيت ان النبي واصحابه الى اخره لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرنا من التواتر
الذي لا شبهة فيه وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر
العلوم الشرعية وثانيها يعني ثاني وجوه المعارضة انه عم نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه عم خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى
احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل
فيكون منهيا عنه لا واجبا قلنا ذلك النهي الوارد في حق الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا ملتفتا الى الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة
ودفع العقائد الحقة واما اذا كان الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال
ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهار الحق وابطال الباطل فمأمور به قال تعالى وجادلهم
بالتي هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلى المذهب مشهورة روي انه نزل قوله تعالى انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح اقرانهم يعبدون فقال عم ما اجهلك بلغة قومك
اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ايضا ان شخصا قال اني املك جمالي وسكناني وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي رض عنه املكها دون الله او
مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع فقد اثبت له شريكا هكذا كما مضى والنظر خير الجدل فان الجدل
هو المجادلة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحه تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات
والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فكيف يرضى لا منهيا عنه وثالثها اي ثالث وجوه المعارضة قوله عم عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن
بطريق التقليد وبحسب الاعتقاد لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه قلنا ان صح الحديث اي لانه صحته اذ لم يوجد في الكتب
الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان ابن الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت
عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم
بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله تعالى فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار
على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع واما المعتزلة فهذه الطريقة التي هي معتمد اصحاب
في اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه طريقتهم ايضا في اثباته الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا اي يمكن في اثبات
وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف اي من اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته واجابه علينا موضحة
فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف
وتحير اي الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون المنعم بها قد طالب الشكر عليها فان لم يعرفه
ولم يشكر عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف وهو اي الخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب
عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضرر مع قدرته عليه ذمه العقلاء بما يلزمه ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة
عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا سلكوا هذه الطريقة وعن نقول بعد تسليم حكم العقل بالحسن
والقبح في الافعال وما يتفرع عنهما من الوجوب والحرمة وغيرهما منع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلوا الشعور به سببا له من
الاختلاف وغيره ودعوى صيرورة الشعور من العاقل صنوعة لعدم الشعور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر بالهم ان هناك اختلافا بين الناس
فيما ذكر وان لهذه النعم صنعا قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نم ان
العرفان الحاصل من النظر يدفعه اي الخوف اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكثر الخوف في اكثر الاحوال العاقل

بيانه ان النظر الصحيح اما هو لمقدمات لها في نفس الامر الى المطلوب بالنظر سببها يستلزم العلم بالمطلوب عند انتفاء اضداد العلم قال الآمدي ان الدليل
المنظور فيه مع المطلوب خاصتان في ذاتهما لا تتصور معهما الانفكاك بينهما وليس للفاسد كذلك فان الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الامر بحسب ذاتها
نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون مستلزمة للمطلوب بل يستدل لمثلها اياه راجع الى ان الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لاجلها وهو مخطئ فيه
الا ترى انه اذا اظهر خطأه في اعتقاده وجوه انه لا لم يبق الدلالة اصلا فالنظر الصحيح يتوقف على وجود الدليل على المطلوب لرابطة بينهما في نفس الامر
بحسب ذاتهما فانه يستلزم العلم به وتخصيصه بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد مع الجهل بانه ليس له واقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلافه عليه
المنظور فيه حتى يتوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف اعني الجهل المركب بالخطأ ولا حاجة به اي بان النظر الفاسد لا يستلزم
الجهل بعد التحرير والتوضيح الذي قدمناه وقول الامام الرازي في المثال الذي اورده من اعتقد هاتين المقدمتين اعتقد تلك النتيجة الجهلية قلنا ما ذكرتم
حق ولكن ليس الشأن في ان النظر الفاسد قد اجتمع ذلك المثال اعتقد كذلك اي اعتقد هذه مادة حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل
فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جاهلا له لبعضهم بسبب اعتقاده وانما يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد هذه مادة حقة واذا لم يعتقدها
كذلك لم يحصل له ذلك العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقد ما لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية
ولا تصديق علميا له فيما ذكرته قلت اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا هناك النظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس
له حينئذ تصديق غير مطابق والتحقيق انه لا استحالة في ان يكون من القضايا الكاذبة رابطة عقلية لاجلها تستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة
والكاذبة الواحد على حد الكل الاول مثلا في استلزام النتيجة اما الفرق بينهما في تحقق اللزوم في الاولى دون الثانية ودون الاستلزام وظاهر الغلط
في النظر الفاسد لا يجب ان يكون في وجه الدلالة اعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بان تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب
للاستلزام العقلي بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية متوقف على اعتقاد هذه المقدمات بلا فرق فاما ما ذكره من التحرير فانما يأتي
على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فيقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به وجه دلالة عليه بحسب نفس الامر لا يطلبه كان مستلزما
له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجوها وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون
بها مستلزما في نفس الامر لكون تلك الافعال على وفق ارادتهم ويكون النظر فيه مفيدا للجهل له لكونه من اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا اداه النظر فيه
الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون مستلزمة للاستلزام وثالثها ان الفساد ان كان
من المادة فقط استلزمه لما مر من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يجب ان زيدا جسم وليس بجهل فالصواب
ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقد بينت في الميزان كيفية استنتاج
الصادق من المقدمات الكاذبة والا وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منهما معا فلا يستلزم النظر
الجهل اذ الضروب الغير المنتجة وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مادتها صادقة او كاذبة لا تستلزم اعتقادا اصلا
لا صوابا ولا خطأ المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم التفطن لكيفية
الانتاج والارتباط بين المقدمتين فان من يعلم ان هذه بقاء وتغيرا ما تستحيل البطن فيظن انها حاملة وما هو اي ظنه كونها حاملا
الا ذهول عن ارتباط الصغرى بالكبرى والانتاج هذا الجزئي الذي هو ملاك البغلة تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة اذ لو لا هذا الذهول
لجزم بكونها حاملا ولم يظن انها حامل ومنعه الامام الرازي وقال ليس ذلك التفطن شرطا لافادة النظر للعلم لان العلم بان هذا متدرج
في ذلك وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى تصديق آخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم به اي بان هذا متدرج في ذلك
وبان هذه مرتبطة بتلك كانت هذه القضية التي وجب العلم بها مقدمة اخرى منضمة اليها اي الى المقدمات الاخر موجبة معها وجب ملاحظة
الترتيب وكيفية الانتاج مرة اخرى ويلزم التسلسل فيمتنع حصول العلم بالمطلوب والجواب لا نم ان ذلك الذي وجب العلم به مقدمة اخرى
بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة فانه قال هكذا فلا سبيل الى ذكر مطلوب مجهول الا من

قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار موجبا الى المطلوب فاشار بالتفطن للجهة المذكورة الى ملاحظة ومؤنة
قبل التصور دون التصديق فلا يتسلسل وقد اختار البعض يعني القاضي البيضاوي على رأي ابن سينا وكون التفطن شرطا للانتاج باختلاف
الاشكال في الجلاء والخفاء في الانتاج فانا نجد شكلا من تركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان انتاج احدهما النتيجة بين جلي وانتاج الآخر
خفي محتاج الى بيان وما ذلك الا لان مادة الاول قضية من الطبع يتفطن لها بالبديهة ومادة الثاني بعيدة عنه فلا يتفطن لها الا بدليل عليه وتنبيه
وفيه نظر لاختلاف اللوازم في الاشكال فقد يكون انتاجها لبعض من تلك اللوازم اظهر من انتاجها لبعض آخر منها وتفصيل الكلام
ان الاشكال مجملة على سبيل منع الخلو اما في المقدمات واما في النتائج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم في احدهما
عكس اللازم من الآخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يحتمل ان يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم او
لاختلاف الملزومات او لاختلافهما فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين امرين آخرين او بين احدهما وآخر بينا والخفي اذا ان اراد ابن
سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج اجتماع المقدمتين معا في الذهن مرتبتين على ما ينبغي فلم لانه لو كان حصول المبادي وحدها بلا ترتيب معتبرا فيها كافيا في
حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادي هيئة
مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر كما مر وان اراد امرا آخر وراء الاجتماع المذكور فهو اذ لا حاجة بنا بعد ترتب المقدمتين على هيئة الشكل
الاول الى امر آخر والى حاصله انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة من ان يكون لها مناسبة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب والهيئة او الهيئة
المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى تفصيل جلاء الاشكال وخفائها وقد مر تفصيلها وما ذكره من المثال في البغلة انما يصح هذا لو كان احد
المقدمتين واما عند ملاحظتهما على الترتيب اللائق فلا يصح ذلك المثال نعم اذا لو حظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا وامكن ذلك التفطن
المقصد العاشر فيما اختلف في ان العلم به دلالة الدليل على المدلول هل هي عين العلم بالمدلول قال الامام الرازي يستلزم دليل استلزم كون العالم ومدلول الامام
كون الصانع ودلالة تعاين نسبة بينهما شارحة عنها ولا شك انها متغايرة فكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما
يقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه او امكانه فالدليل هو العالم ووجه دلالته هو الحدوث والامكان وهو مغاير له خارجا وقال آخرون
لا يجب ذلك اي كون وجه الدلالة مغايرا للدليل بل قد يدل الشيء على غيره نظرا الى ذاته والا اي وان لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب ان يكون لكل دليل
وجه دلالة فيلزم التسلسل لانا نعلل الكلام الى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل على وجود الصانع فوجب
ان يكون له وجه دلالة تغايره والحدوث الذي هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذي هو الدليل اذ لا واسطة بين العالم والحادث والصانع
بل كل ما هو مغاير له ثم فهو داخل فيما سواه فليس ثم امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع فليس ثم امر ثالث هو غير الدليل والمدلول
وهو الذي ذكره هو لا آخر بما قاله مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره كما سيأتي بل يجب ان يكون فيها ذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل وتتوقف عليه
اي على ما ذكر مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل هذه المسألة انما تجري فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده
فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده مغايرا لها اذ المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط
واجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودها وهو امر اعتباري ليس بموجود في الخارج كالامكان والحدوث المقصد الحادي عشر في الطريق الذي
يقع فيه النظر وهو الموصل الى المقصود بتوسط النظر وفيه مقاصد الاول في تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولية هو اي الطريق ما يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه الى المطلوب اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل بكيفية امكانه وقد اشترط بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يكون
يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له واراد بالنظر فيه حاصل النظر نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي من شأنه اذا نظر في احواله او حصل الى
المطلوب كالعالم مثلا فانه سمي عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعلقة غير خاصة مع الترتيب وح يلزم تناوله للمقدمات اذ لم توضع مع ترتيبها
والمطلوب تناول المطلوب التصوري والتصديقي ولما كان الادراك اما تصورا واما تصديقا فالمطلوب الادراكي الذي يطلب بالنظر فان كان المطلوب تصورا
فالطريق الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا وان كان المطلوب تصديقا سمي طريقه دليلا وهو اي الدليل بالمعنى المذكور يشتمل المعنى الموصل الى







فيجب اثباته والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه وانما يثبت هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على اثبات الصفة ان لو قيل بان تلك الصفة الذات
فان الذات اذا لم تكن قابلة لعلم يمكن الاستدلال بكونها كاملا على اتصاف الذات بها لا يرى ان ايجاد العالم في الازل كمال له مع ان وجوده لكن كونه
فاعلا مختارا مانع من اتصافه به لان فعله يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والارادة وحاصل معنى الكمال انه ماذا وكانت تلك الصفة كمالا لها اي للذات
لا يقال انما في نفس الامر اذ يجوز ان يكون كمالا بالقياس الينا ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته كالكتابة مثلا ووجب لها كل ما هو كمال بالمرتبة ولم يجز ان يكون كمالا
مستلزما ثبات ذلك يتوقف على انه وجب بالذات المقصد السابع الدليل اما مقطوع مذهبا قريبة كانت او بعيدة او ظني اجتمعا كذلك او مركب والاول
هو الدليل القطعي المحض الذي لا يتوقف على الجمع اصلا والثاني وهو الظني المحض لا يتصور اذ صدق الخبر لا بد منه حتى يفيد الدليل الظني العلم بالمدلول وانما يثبت الا بالعقل
وهو ان ينظر في الجزء الدال على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار او تسلسل والثالث يعني المركب منهما هو الذي شبيه بالقطعي لتوقفه على النقل في الجملة فاخص الدليل
في تفسير القطعي المحض والمركب من القطعي والظني هذا هو المتحقق ثم انه قد ينقسم الدليل الى ملة اقسام فيقال مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير
وكل متغير حادث وقد تكون نقلية محضة كقولنا تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق العقاب لقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد تكون بعضها عقلية
من النقل وبعضها من العقل كقولنا هذا تارك المامور به وكل تارك المامور به عاص فلا باس ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب من العقل والنقل فظهر صحة تثليث القسمة
كما وقع في عبارة بعضهم والمطالب التي تطلب بالدلائل تنقسم اقسام احدها ما يمكن عند العقل اي لا تمنع عقلا اثباته ولا نفيه حتى لو خلي العقل وطبعه
وترك مع ما عنده لم يحكم بشيء من النفي والاثبات نحو جلوس غراب الان على سطح الاسكندرية فهذا القسم لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه كما كان غائبا عن العقل والحس
فالسبيل الى العلم بوجوده انما هو من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل الجنة والنار والثواب والعقاب فانا نعلم بالاخبار الانبياء عليهم السلام من المطالب
ما يتوقف عليه العقل على وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا لا يثبت الا بالنقل اذ لو ثبت بالعقل لزم الدور لان كل واحد منها يتوقف
على الاخر الثالث من المطالب ما عداها كحدوث العالم فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم اذ يمكن اثبات الصانع دونه بان يستدل على وجوده
بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت ما اخبر الرسل حدوث العالم وكون الوحدة فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الانسان
واحدا فجاز ان يثبت التوحيد بالادلة السمعية فهذا القسم يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل القطعي الدال عليه ويمكن ايضا اثباته
بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت المقصد الثامن الدلائل النقلية هل تفيد العلم بما تستدل بها عليه من المطالب او لا قيل لا تفيد وهو
مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه اي توقف كونها مفيدة للعلم على العلم بالوضع اي وضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء معان مخصوصة
والارادة وان وعلى العلم بان تلك المعاني مرادة له والاول وهو العلم بالوضع اما مستند النقل حتى تعرف مدلولات جواهر الالفاظ وتعلم اللغة
حتى تعرف مدلولات الهيئات التركيبية وتعلم الصرف حتى تعرف مدلولات هيئات المفردات واصولها اي اصل هذه العلوم المسلمة ثبت بروايته
الاحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي نرويها عنهم آحاد من الناس كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة
الرواية يجوز الخطأ على العرب فان اخرى النقص قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية وقد وعدنا منت بالافيه
وكلاهما يعني رواية الآحاد والقياس دليلان ظنيان بلا شبهة والثاني وهو العلم بالارادة موقوف على عدم النقل اي نقل الالفاظ عن معانيها
المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي عليه السلام الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني لا الاولى لا الاخرى
التي نفهمها الان منها وعلى عدم الاشتراك اذ مع وجود جاز ان يكون المراد معنى اخر مجازيا لما فهمناه وعدم المجاز اذ على تقدير التجوز يكون
المراد المعنى المجازي لا المعنى الذي يتبادر الى اذهاننا وعدم الاضمار اذ لو اضمر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله وعدم التخصيص اذ على تقدير
التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه وعدم التقديم والتاخير فانه اذا فرض مثلا تقديم وتاخير كان المراد معنى اخر
لما ادركناه والكل ان كل واحد من النقل واخواته يجوز في الكلام بحسب نفس الامر لا يجزم باستناده بل غايته الظن واعلم ان بعضهم اسقط
الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر الشيخ وكان المص ادرجه في التخصيص لان الشيخ على ما قيل تخصيص بحسب الزمان ثم بعد
هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي اذ دل على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد

فانه اذا صح عند ذي العقل صار العقلي سمعي العقلي بل الى اي الكتاب ودلالة الاصلاح الى اما الصناعة ... حسب ان تحرم العقلي في تاريخها ويفرقها عن العقل اما ما هو ثابت ... اما ما انجلى لها ... مثل الاحاد ... غرور ... ان لا يتعلق ... ما لعرائض العقلية ... رفع العقيم ... اياها

ذلك المعارض لتقدم على الدليل النقلي قطعا بان يؤول النقلي عن معناه الى معنى اخر مثل الرحمن على العرش استوى كناية عن الملك وانما قدم المعارض
العقلي على الدليل النقلي اذ لا يمكن العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا ترجيحهما بان يحكم باستناد مقتضى كل منهما الى استلزامه
ارتفاع النقيضين وتقديم النقل على العقل بان يحكم بثبوت ما تقتضيه الدلائل النقلية دون ما تقتضيه الدليل العقلي ابطال للاصل بالفرع فان النقل
لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل الذي يتوقف
صحته عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وهو نفي ما ابطل الاصل بالفرع وفيه اي في ابطال الاصل بالفرع ابطال الفرع ايضا اذ مع بكون صحة
النقل متفرعة على حكم العقل الذي يحتمل فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل سنده على العقل عدم صحته واذا ادى اثبات
الشيء وتصحيحه الى ابطاله وافساده كان ساقطا لتنافي اي متناقضا لمقتضى نفسه ومنافيا له وكان باطلا ومحالا اذ لو امكن لامكن اجتماع النقيضين اعني نفسه
ونقيضه فقد ثبت انه لا بد في افادة الدليل النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة
في تتبع الادلة العقلية وهو اي عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود اذ يجوز ان يكون هناك معارض عقلي لم نطلع عليه فقد يكون ان دلالتها اي دلالة
الادلة النقلية على مدلولاتها سواء فقد على امور عشرة ظنية فيكون دلالتها ايضا ظنية لان الفرع الموقوف لا يزيد على الاصل الذي هو الموقوف عليه في القوة
والمتانة واذا كانت دلالتها ظنية لم يكن مفيدة للتيقن بمدلولاتها هذا ما قيل والحق انها اي الدلائل النقلية قد تفيد التيقن اي في الشرعيات بتراكم شواهد
من المقبول منه او من الرد ثبوت البينات تدل تلك القرائن على احتمالات المذكورة فان تعلم استعمال لفظ الارض والسماء ومجموعهما من الالفاظ المستعملة المتداولة
فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي يراد منها الان والمشكل فيه سفسطة لا يشبهه في بطلانها وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع واسم
الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى
مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او مستولة تفيد تحقق العلم بالوضع والارادة واستحقت تلك الاحتمالات المتسعة واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صرف الحاصل
فانه اذا امعن النظر وكان مراده فلو كان هناك معارض عقلي لزم كونه نعم في افادتها اليقين في العقليات نظر لانه اي كونها مفيدة لليقين مبني على انه هل
يحصل لمجموعها اي لمجموع الدلائل العقلية والنظر فيها وكون قابلها صادقا الجزم بعدم المعارض وانه هل للتوبة التي ساعدوا عقل تواتر موجب ذلك ان
الجزم بعدم المعارض العقلي وهل اي حصول ذلك الجزم لمجموعها وموجب التوبة فيه فلا يمكن الجزم باحد طرفيها اي النفي والاثبات فلا جزم كانت افادتها اليقين
في العقليات محل نظر وتامل فان قلت اذا كان صدق القائل مجزوما به لزم الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه في الشرعيات والا اختل كلام الكذب
فيها فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا واثباتا ولا طريق لمثلها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وح جاز ان
يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل العقلي في العقليات وان حصل الجزم في الشرعيات وذلك كما في الادلة
العقلية في العقليات فانها لمجموعها مفيدة الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم بالبديهة لزومها عما علم صحتها بالبديهة وح يستحيل
ان يوجد ما يعارضها لان احكام البديهة لا تعارض بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازي بانه لا يجوز التمسك بالادلة العقلية في المسائل العقلية
نعم يجوز التمسك بالادلة العقلية في المسائل العقلية ثم يجوز التمسك بها في المسائل العقلية بان لا افادة التيقن كما في حجة الاجماع وخبر الاحاد واخرى لافادة
الظن كما في الاحكام الشرعية الفرعية والله اعلم واحكم الموقف الثاني في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض
فاما ان تشمل الاقسام الثلثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية والشخص عند القائل بان الواحد ماهية مغايرة
لوجوده والشخص مغاير لماهيته او تشمل الاثنين منها كالامكان الذي هو والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فان الكل مشتركة بين الجوهر والعرض
فيما هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويمكن البحث عنها هنا على سبيل التبعية وقد تقال الامور العامة ما تناول المفردات
باسرها اما على الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله مساويا لها جميعا وستعرف تلك من هذين المتقابلين عرض على
كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلثة اذ قد اورد بما كان من ذلك اي ما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق
الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة وفيه اي في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لانها اما على تقسيم المعلومات

الى معدومات ثابتة ومراصد خمسة مشتملة على ما هو المقدمة في قسمة المعلومات الى الموجودات والامور العامة وهي عند المتكلمين اربع تقسيمات جنسية
على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك انه اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه
اربعة احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة ايضا وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم اي ما من
شانه ان يعلم اما ان يكون متحققا في الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهني او يكون والاول هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود فيه
فهذه قسمة ثانية منها ملاحسان ورباعية للاحتمال الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة امر اي ثابت وقال به القاضي الباقلاني قولا مستمرا
وامام الحرمين سالمي الاشاعرة اولا فانه رجع عن ذلك آخرا وقال به بعض المعتزلة ايضا فالمعلوم على رايه اما لا يتحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق
باعتبار ذاته اي لا بتبعية الغير وهو الموجود او هو باعتبار غيره اي له تحقق بتبعه وهو الحال وفي قوله انه صفة للموجود لا موجود ولا معدوم تفريع قولنا
صفة لان الذوات وهي الاعيان القائمة بانفسها اما موجودة او معدومة لا غير اذ لا تتصور تحققها بتبع الغير هاهنا لا يكون حالا وقولنا لموجود لان صفة المعدوم
معدومة ولا تكون حالا وقولنا لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا ولا معدومة ليخرج السلوب
التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعترض الكاتبي على هذا التعريف بانه منتقض بالصفات السلبية كالجوهرية والسوادية والبياضية
فانها عدمية احوال حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة للموجود انه يكون صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له دائما هذا ما ذهب اليه
قال بان المعدوم ثابت متصف بالاحوال على العدم واما ما ذهب من ابطل ثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله للاحتمال
الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم على رايهم اما لا يتحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع او له تحقق في نفسه بوجه ما
وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا او هو ايضا اما لا كون له في الاعيان وهو المعدوم ممكنا كان او ممتنعا او له كون فيها
وهو الموجود والمنفي عندهم اخص مطلقا من المعدوم لانه خاص بالممتنع منه اي من المعدوم وانت تعلم ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم فيكون الثابت
الذي هو نقيض المنفي اعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم لصدقه عليه اي لصدق الثابت على الموجود وعلى المعدوم الممكن فقد ذكر على راي هؤلاء قسمين
الكل الاقسام عندهم في الحقيقة ملتئمة من المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون
قسما رابعا وكانه لم يقسم الثابت على الموجود والمعدوم كما فعله غيرهم لما يفهم من اطلاق المعدوم على المنفي كون قسم الثابت قسما ثالثا لكنه مندفع بان القسم
الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت لمعنى المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي انما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة الاحتمال الرابع
المعدوم ثابت والحال ايضا وهو قول بعض المعتزلة من مثبتي الاحوال منهم الطائي في الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون كون
بالتبعية وهو الحال فيكون الحال الذي هو قسم من الطائي في الاعيان ايضا قسما من الثابت كالموجود والمعدوم الممكن قسمان منه وغيره اي غير الطائي في الاعيان
هو المعدوم فان كان له تحقق وتقرر فهو ثابت وان لا فمنفي فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب امورا ثلثة
الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم
في المذهبين الآخرين يتناول شيئين المنفي الممتنع والمعدوم الممكن وفي المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الاول الذي يراد فيه الثابت
الموجود ايضا واما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار اما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم واما له تحقق وهو الموجود
ولا بد من اعتبار تحققه اي لا بد من ان يعتبر الموجود ويمتاز عن غيره بتحققه يكون بها هو هو فان اعتبر مع ذلك عن غيره بهوية شخصية
يشتبه بها فهي اشتراكه بين كثيرين فهو الموجود الخارجي والا فهو الموجود الذهني فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فالموجود فيه لا يمتاز عن غيره
الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه يمتاز عن غيره بماهية كلية ومشخصات وذلك بان الواجب موجود خارجي وليس له تحقق ماهية
حتى يمتاز بها عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس يمتاز عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد
يجاب بان الواجب يمتاز عن غيره في حد ذاته الا ان ذلك الشيء ماهية من حيث ان الواجب هو هو وهي تخصه من حيث انه المميز له على وجه
لا يمكن فرض الشركة معه فذا كان الواجب بحقيقته وهويته متغايرا عن غيره كان لنا ايضا ان نصدره و ان المدرك بالحواس

بالحواس لا يمتاز في حقيقته الذهنية باعتبار هويته بنفس البيان فهذا التحقق بل المتميز في الخارج بماهية وهوية تخصه الخارجي الذهني
لا على وجه ينضم اليه التشخص الى ماهية والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه انه يمتاز عن غيره بحقيقته فانه
الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك تعسف والاظهر ان يقال الموجود اما ان يكون له وجوده اصيلا
يترتب عليه آثاره ويظهر منه احكامه فهو الموجود الخارجي والعيني والا وهو الموجود الذهني والظلي والموجود
الخارجي اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته فتقييد الواجب بنفسه لذاته
احتراز عن الواجب لغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا عن شيء احترازا عن شيء اذ الممكن بالغير بل هو رعاية
للموافقة واظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب وهو اي الممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع آخر يقوم
يقوم ذلك المحل ما حل فيه وهو العرض او لا يوجد في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل او وجد في محل لا يكون
موضوعا فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه اي ذلك المحل الذي هو المادة
غير مقوم لما حل فيه وهو الصورة فان المادة هي المتقومة بالصورة عندهم كما ستعرفه فالصورة جوهر مع كونها
حالة في محل والمحل اعم من المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال
على العرض ايضا والموضوع والمادة متساويان يندرجان تحت المحل اندراج الاخص تحت الاعم وكذا
العرض والصورة متساويان يندرجان تحت الحال كذلك وقال المتكلمون الموجود اي الخارج اذ لا يثبتون
الموجود الذهني اما ان لا يكون له اول اي لا يثبت وجوده عند حد يكون قبله اي قبل ذلك الحد العدم وهو القديم
او يكون له اول اي يثبت وجوده عند حد يكون قبله اي قبل ذلك العدم وهو الحادث والحادث اما متحيز
بالذات او حال في المتحيز بالذات او لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الذي يصح به اي بالتحيز بالذات الاشارة
اي الذي يشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك اعتبر قيد بالذات احترازا عن فانه قابل للاشارة
على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات عن تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية والحال
في المتحيز وهو العرض ويعني بالحلول فيه اي في المتحيز ان يختص به بحيث يكون الاشارة الحسية اليهما واحدة
كاللون مع المتلون ان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر دون الماء مع الكوز فان اشارة اليهما ليست
واحدة فالماء ليس حالا في الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول في المتحيز كما صرح به فلا
يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفة الواجب تعالى في ذاته فالاولى ان يفسر باختصاص الشيء وما ليس بمتحيز
ولا حال فيه اعني الذي جعلناه قسما ثالثا من اقسام الحادث وهو المسمى بالمجرد ولم يثبت وجوده عندنا اذ لم
نجد عليه دليلا فيجوز ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فمنهم من منع هذا القدر
وهو انه لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين احدهما انه لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف
وهو انه ليس متحيزا ولا حالا لان التحيز ولا بد من ان يمايزه الباري بغيره اي بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم
التركب في الباري من المشترك والمميز وانه محال الثاني ان هذا الوصف اخص صفات الباري فانه من سأل عنه
لا يجاب ذلك السائل الا بان هذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في المتحيز فلو شاركه فيه غيره لشاركه ايضا
في الحقيقة فيلزم ما قدم الحادث او حدوث القديم وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في وصف سلبي
كالوصف الذي نحن فيه التركب في شيء من المشتركين لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض ثبوتي كالوجود

وهي اي حقائق الاشياء متخالفة فكذا الوجودات الواقعة اجزاء الوجود متخالفة في انفسها ومتخالفة في الحقيقة المركب منها وقد ثبت
مما اشار الى ان الخلاف في كون الوجود بديهيا او كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب ان
يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي او يقال كله كسبي اذ ليس كنه شيء من الحقائق الموجودة بديهيا فالاول في الجواب ان يقال اجزاء وجودات و
ليس يلزم من ذلك مساواة الجزء الكلي في الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على كل الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق الكلي على اجزائه كذلك
وثانيا ان اجزاءه ليست وجودات فوله يحصل عند الاجتماع من تلك الاجزاء اقول قلنا نعم وذلك الامر الاخر هو المجموع من حيث هو مجموع
وهو غير الوجود وان كان كل واحد من اجزائه ذلك المجموع ليس وجودا فكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله ثم ما ذكرته منقوض بسائر
المركبات التي علم تركبها بقينا اذ نظرت بعينه في الكيفيات مثلا فنقول ان كان اجزاء الكيفيات مساوي الجزء الكلي في الماهية وان لم
يكن كيفيات فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها سبب من اجتماعها عارض لها هو الكيفية كان التركيب في علل الكيفية وهو خلاف
لا فيه وان لم يحصل كان الكيفية محض ما ليس كيفية قوله في الاستدلال ثانيا على نفي تركيب الوجود الاجزاء متصف بالوجود او بالعدم قلنا
كسائر المركبات المعلومة التركيب اذ جزءها لا يخلو عنها وعن نقيضها فكون الدليل معوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما دار او ليست
بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه اي العدم بالعدم فانه اي

اي الوجود بل العدم ايضا من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم اذ لا واسطة عندهم بين الموجود والمعدوم
فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لان في معروض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم
يلزم اتصاف احد النقيضين بالاخر بطريق الاستناد وليس يحتاج الى ان يتصف احدهما بالاخر مواطاة كان يقال هذا الوجود عدم فحل الشبهة
على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصف بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا ويحصل من اجتماعها
الدار غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما وما قد عرفت انه لا استحالة فيه والحق عند الشيخ الاشراقي اتصاف
اي اتصاف الوجود بالوجود لانه نفس الحقيقة وانما موجودة في الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء
لان وجود كل شيء غير حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته او داخلا فيها او خارجا
عنها وقد عرفت ان مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فهو الحاصل مركبات ومنها بسائط فكذا الحال في
الموجودات وقد يقال في حل الشبهة لا نسلم اجزاء الوجود لا بسيطا ولا مركبا اي لا بالوجود ولا بالعدم وهو تفريع ما ثبت الواسطة بين الموجود
والمعدوم فلا يصح الا على مذهب مشائي الاحوال فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاول لكن ان الوجود عندهم كذلك قوله في الاستدلال ثالثا
على نفي المركب من الوجود متصف الاجزاء بالوجود مع او بعد او قبل قلنا هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على
النوع فيه لكن الحق في المشهور انما يتوقف على المركب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج وتوالي
تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه ممنوع بل التمايز منهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو في الذهن
دون الخارج كما سيأتي تحقيقه او نختار انه اي جزء الوجود متصف بالمعدوم اي بمفهوم المعدوم بل بالعدم ولا نسلم الوجود في محض العدمات
حتى يكون محالا بل بمحض وجودات فلا يلزم الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه وكذا كل مركب من اجزاء متمايزة الوجود في الخارج
فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضيه فالعشرة مثلا محض امور لا شيء منها بعشرة اعني الوحدات التي تركبت منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء
الذهنية فان الحيوان نفسه ليس جزء الانسان في الحقيقة وان كان متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الاخر فان
صفة الجزء ليست جزءا من المركب ولنا ايضا ان نختار ان نعرف الوجود بالرسم قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه الكنه وايضا له اليه
واما انه لا يبين اي الكنه شيء من الرسوم ايضا فلا يجوز ان يكون من الخواص ما يقصر موجب تصور الحقيقة وان يكون للوجود خاصة كذلك
قوله في الوجه الثاني لا يطلق الرسم لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي انه كسبي كيف يسلم انه لا اعرف منه بل نقول

كونه اعرف متوقف على كونه بديهيا فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكره من الاستفزاز ليس بصحيح عندنا قوله في الاستدلال
ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون الاعم عرضا عاما للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم
فجاز ان يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال على ذلك ثالثا النقيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات حتى يجب النقيض منه عند
اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وهي لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام
وقوله في هذا الاستدلال شروط العام ومعاندا ته اقل من شروط الخاص ومعاندا ته قلنا وكل الذي ذكرتموه انما هو بالنسبة الى تحققها
اي تحقق العام والخاص في الصوبات اذ العموم والخصوص انما يعرض للشيء باعتبار ذلك فالاعم يكون متحققا في صوبات وافراد اكثر وكل خصوص
منه اذا قابل فاذا رتبت الاشياء في الخصوص والعموم لا بوجه الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما يكون شرطا لتحقق الاعم او معاندا له فهو شرط
لتحقق الاخص او معاند له فانه لو لم يعلم الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد
الاخص لا بالنسبة الى تحققها في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن فجاز ان يحصل صورة الخاص
بدون صورة العام ولا تعاند بين الصورة الذهنية لمرض معاند الاولى ان الفرد اقرب خطورا بالبال مع الغفلة منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزءا لا يتحقق
وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاند يحسن الاعم فان رفض هناك معاند لتحقق الاخص فيه من غير عكس كل
والمنكر له ان يكون الوجود بديهيا فرضان الاول من يدعي انه كسبي يحتاج الى معرف لوجهين الاول انه اما نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا
كالماهيات فانه ليس كنه شيء منها بديهيا اما البديهي بعض وجوهها واما زائد عليها كما هو مذهب غيره فيكون الوجود من عوارضها اي من عوارض الماهيات
فيعقل الوجود تبعا لها لان العارض لا يعقل الا بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية فلا يكون الوجود بديهيا ايضا لان التابع لكسبي اولى ان يكون كسبيا و
الجواب انه لا نم انه اذا كان عارضا للماهية يعقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه ومن يدعي ان تصور الوجود اول الاوائل
التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره سلمنا لكن لكفي لتصور العارض تصور ماهية معينة وقد يكون ضرورية فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية
فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه اي عن هذا الوجه بانه يعقل العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها وانما بديهية وهذا نظر لان الماهية
من حيث هي ماهية اعني مفهوم لفظ الماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فتصور الكلام فيها بان يقال هي ايضا غير مستقلة بالمعقولية بل يعقل تبعا
للماهيات المخصوصة التي بديهية فيحتاج الى الفرد الجواب ان ايضا فلزم الاستدراك في هذا الجواب الوجه الثاني ان يقال لا نسلم ان العقلاء
يعرفون التصورات البديهية كالاتفاق من العقلاء على القضايا البديهية فلو كان الوجود ضروريا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره
حتى ينافي كونه بديهيا بل تعريفه لتميز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر التصورات وليلتفت النفس اليه بخصوصه فيكون تعريفا لفظيا مآله التصديق
كالامور البديهية بحسب تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي وان كان حاصلا في الذهن بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص
ومراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به وقد اجيب عن الوجه الثاني ايضا بان احدا لم يستعمل معرف الكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه
لكن جماعة لما تصوروا انه اي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو شيء توجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك الشيء الذي تصوروه انه الوجود
ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي بديهة الكون في الاعيان الفرقة الثانية من المنكرين لكون الوجود بديهيا من يدعي انه لا تصور الوجود
اصلا لا بديهيا ولا كسبيا بل هو ممتنع التصور واحتجوا على ذلك بامرين الاول تصور انما يكون لعلم عن غير المدرك ومعنى
التصور انه لنفس عين ومعنى انه ليس بعين سلب مخصوص فتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق
لكونه مضافا اليه فيلزم الدور لتوقف كل واحد من الوجود والعدم على الاخر والجواب ان تصور شيء من غيره في نفسه الا بالعلم شيء غيره حتى
يجب في تعقله تعقل السلب الذي هو المعنى الى الدور سلمنا لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت في بداهة الوجود اذ قد عرفت
هناك ان المعتبرة الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجود الموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع به
فلا يكون الايجاب غير الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون السلب عين العدم ولا مستلزما لتعقله
ايضا

ثم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والعين والثبوت على ذلك الصدق والاتصاف بما يناسبه لعنا ما الحسي الذي كلامنا فيه الامر الثاني التصور
حصول الماهية في النفس لحصول ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا وللنفس وجود والا امتنع ان يتصور شيئا فيجيء في النفس
المثلان اعني وجودها والوجود المتصور والجواب ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني وعن لام الوجود الذهني
وان سلم فليس في تصور الوجود حصوله للنفس فيكفي العلم بالوجود ح على حضوره بالاجماع فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم في
العالم بل يكفي المعلوم نفسه حاضرا له حاضرا عنده سواء قلت الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين حاضر عندها
وذلك لا يتصور ذاتا بذاتها لا بصورة منتزعة من ذاتها حالة في ذاتها او يسلم على تقدير تسليم الوجود الذهني مماثلة الصور الكلية التي هي
ماهية الوجود للوجود الجزئي الثابت للنفس على ان المنتج هو ان تقوم المماثلة في محل واحد قام الاعراض كلها بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك
ثم ان قال ان الوجود تعرف حقيقته لكونه كسبيا عند ذكره عبارات الاول ان اراد ان الوجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين فابين لظهور
البين على ان العرف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه والموجود لغيره والمعدوم عرفه ولا ما هو اعم منهما الثاني انه المنقسم الى فاعل ومنفعل
اي مؤثر ومتأثر او المنقسم الى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك الثالث انه ما يعلم ويخبر عنه اي يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح
ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للوجود ويعلم منها تعريفات الوجود فعلى الوجود بثبوت العين او بانه منقسم الى الفاعل ومنفعل
او الى حادث وقديم او بانه يصح ان يعلم ويخبر عنه وكله اي كل ما ذكر من هذا القبيل تعريف للشيء بالاخفى كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى
معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت يراد الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا
حقيقيا والفاعل موجود له اثر في الغير والمنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث موجود له اول فلا يصح اخذ شيء منهما
في تعريف الوجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بهما ايضا دوري المقصد الثاني في ان الوجود مشترك
اشتراكا معنويا اي هو معنى واحد مشترك فيه الموجودات باسرها والسبب ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واشاعرة وذهب
البعض من الاشاعرة ايضا الى انه مشكك هذا الحكم هو الحق وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى لوجه الاول انه لو لم يكن مشتركا لامتنع
الجزم به اي الوجود عند التردد في الخصوصيات من انواع الموجودات واشخاصها ضرورة انه اي الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات
او يختص بها ذاتا كان لها او عرضيا غير زائل باعتبارها مع زوال اعتبارها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات غير التردد في الوجودات
التي هي اجزاء تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والتالي باطل لانا نقطع بانا لو فرضنا بوجود ممكن
جوهرا بان له سببا فاعليا موجودا ثم اذا تردد فينا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وجائز تقديره كونه ممكنا جوهرا وعرضا واذا كان جوهرا فهو متحيز او غير متحيز
وهكذا لو ترددنا في جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن تردد في الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب وسببا
للتردد فيه وكذا لو اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه بزوال اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان الاعتقاد
لكونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا لا يقال اذا تردد فينا في الخصوصيات فقد تردد فينا في
معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود اذ ان الباقي في الحالين لا تردد ولا زوال وهو المسمى بلفظ الوجود المشترك
بين جميع الوجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان من الجزم ما في حاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه
لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا الوجه الثاني انا نقسم اي الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن
ووجود الجوهر ووجود العرض وهكذا ننقسم الى وجودات الانواع واشخاصها ونقسم الموجود الى هذه الموجودات باسرها فان المآل في التقسيمين
واحد وهو القسمة مشترك من جميع اقسامه التي ننقسم اليها ابتداء لان حقيقة القسم فيه يختص الى مشترك لا يقال قسمة الوجود الى ما ذكر
لا اشتراك اللفظي كما يقسم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظا لانا نقول معنى قسمة الوجود فيه عقلية لا تتوقف على وضع
والعلم به ولذلك لا تختلف باختلاف اللغات المتفاوتة ويكفي فيها الحكم العقلي الدائر بين النفي والاثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي

كقسم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحكم العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة
العقلية هذا وقد قيل التقسيم يؤول العين انا هو باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك المعنوي ولا هذا التاويل لكان
مردودا لانتفاء فائدته بانه يعود الاشكال بجواز مثل ذلك في الوجود وقد يستدل هذا الوجه بان الماهية والشخص فقال كيف يعرض الماهية في ذلك
الشيء اي يحكم بان له ماهية ويرد في خصوصيات الماهية ويعم الماهية الى الخصوصيات كذا الحال في الشخص فلزم كون تلك الماهية
والشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات مختلفة الحقائق والشخصيات متميزة فلا يكون مشتركة بل مختلفة الهويات والتحقيق انه ان اريد بالوجود
الاشتراك اي بان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين بيان ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة
اولا فهما اي مفهوم الماهية والشخص ايضا عارضان للماهية المخصوصة والشخصيات الجزئية مشتركان بينها وان كانت افراده متخالفة الحقائق
والهويات ولا يختص بها وان اريد التماثل في الوجود اي اريد انه مشترك افراده متماثلة متفقة في الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين
والتخصيص بها اي بالماهية والشخص وارد عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت خبير بان المسلم من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى
الاول الوجه الثالث ان العدم مفهوم واحد اذ لا تاثير له اي في العدم بالذات فلا تعدد وهذا اذ لا تصور تعدد ولا تمايز فكذا ما يقابله
اعني الوجود معنى واحد لئلا يبطل حصر العقل فيهما يعني ان ذلك الشيء اما موجود او معدوم حصر عقلي لا مخرج عنه قطعا فاذا كان العدم
مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فاما كل اذا ظنت زيدا ما
ان يكون موجودا او وجودا خاصا اولا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا او وجودا مغايرا لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد
انه موجود بوجود من الموجودات والمولى موجود اصلا لم يبطل الانحصار قلنا كان الحصر ح على حاطة اللفظ او وضعه فلا يكون عقليا
بل استقرائيا مبنيا على الوضع فيختلف بحسب اختلافه والجواب انا لا نسلم ان العدم مفهوم واحد بل متعدد ومتمايز بحسب اضافته الى
الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم رفع الحقيقة ولا شك ان الحقائق متعددة ولكل حقيقة منها رفع مقابلها والتردد في الحقيقة
المخصوصة ورفعها حاصر لا شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص شيء رفع مقابله و
يكون التردد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان التردد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي الوجه الرابع
قال بعض الفضلاء من القسمة اي كون الوجود مشتركا معنى ضرورية لا حاجة فيها الى دليل بل يكفيها اولى تنبيه او تعليم بالضرورة ان
من الموجود والموجود كالسواد والبياض الموجودين مثلا من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالبياض والعنقاء
وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها وهذا الذي ذكرناه لا يجعل الا
المعاند فانه غير مقتنع له اما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فلا عبرة كذا في المباحث المشرقية قال المص وهو قسمة الماهية
والشخص فان الحال فيهما كذلك ايضا فان اكتفى بحجة الاشتراك ثم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الموجود بطل شهادة الماهية
والشخص الوجه الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء من زعم انه يعني الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري
اذ لولا انه يتصور منه مفهوما واحدا شاملا لجميع الموجودات لم يحكم عليه بانه غير مشترك من الموجودات للزوم البرهان في كل وجه و
وجه انه كذلك اي غير مشترك واذا لم يكن الدعوى المعلومة بامور متعددة واحدة عامة لها لم يكن اثباتها بدليل واحد عام
لان تلك الدعوى ح متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من البرهان على حدة والحاصل ان
الدليل اذا كان واحدا متناولا للمتعددة فلا بد ان يكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه اما يكون باخذ معنى واحد
عام يحيط اذ لولاه لوجب النص لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك ولا شك ان حكمه هذا غير مقتصر
على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد
من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه

لكنه معترف بان هيئة على الوجود غير مشترك متناول لكل وجود فلا بد من ان يصير معنى واحدا متناولا للموجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى
بحكم ايجابي صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب انا نأخذ الاعتراض
سالبة لا موجبة معدولة ولا نقول لا يوجد معنى مشترك فيه بينهما يسمى الوجود وذلك لا ينفي وجود امر مشترك بينهما بل يمكنه تصور وجود
كذلك وهذا كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين فانه لا ينفي شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل ينفي تصور وحقيقته
ان السالبة لا ينفي وجود الموضوع بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا المعنى واحد شامل
لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوص كل واحد منها
الوجه السادس لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا على سبيل التقدير الوجود معان متعددة
التي اما يجب وجوده او لا فقد يجب له الوجود معنى ولا يجب معنى اخر فيكون التي الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميز ان اصلا بخلاف ما اذا
كان الوجود معنى واحدا لا يستحيل ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته والجواب ان
ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان وكون التي الواحد له وجودان وان كان الوجود نفس الحقيقة او زائدا عليها
معلوم الانتفاء بالضرورة لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان يكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها واحاشى
قال ليس الوجود مشتركا معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا ثم القائلون بانه نفس الحقيقة في الكل وسبق جميعهم ومنهم من ذهب
الثالث نقل عن الكعبي واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا السخافة
لم يلتفت المحصل اليه المقصد الثالث في ان الوجود ليس نفس الماهية او جزءا او زائدا عليها وفيه مذاهب ثلاثة
اذ لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية في الكل ان الواجب والممكن جميعا او زائدا عليها في الكل او يكون
نفس الماهية في الواجب زائدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب في ثلاثة
احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة انه نفس الحقيقة في الكل اي الواجب والممكن كله لوجوه ثلاثة
الاول لو كان الوجود زائدا على الماهية كان الماهية من حيث هي هي غير موجودة اي اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر
عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة وكانت معدومة اذ لا واسطة بينهما فلزم ح من انضمام الوجود اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم
الذي هو الماهية بالوجود وانه مناقض اذ يكون الماهية ح معدومة موجودة معا والجواب من وجهين الاول النقض بسائر الاعراض
الزائدة على معروضاتها بلا اشتباه فقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه
السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون الجسم اسود وليس باسود معا وانه مناقض والثاني
الحل وهو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي في المرصد الثاني وكل منهما اي من الوجود والعدم امر زائد
عليها وسم اليها فقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة نعني بها انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شيء
منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا
لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعني بها ان الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه
ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية الماخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية الماخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها
موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا
الوجه لا بوجود اخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها الوجه الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع ثبوته اي وجوده ذلك الشيء
في نفسه ضرورة فان ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا يشكل ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة
قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هف ويلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود

ايضا

السابق غير الوجود اللاحق وبعود الكلام في ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يتأخر لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها
قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث وتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع ومع امتناعه فلا بد من ان يكون بين الماهية وبين
وجود اخر تعلق يكون معه الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا يتناهى عارضة للماهية مفتقرة الى ان يكون لها وجود قبلها
لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون هناك وسائط
والجواب ان الفروق التي اوجبتموها انما هي في صفة وجودية هي غير الوجود فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى فان قيامها بالموصوف
فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالفروق فيه على عكس ذلك لانها تقتضي امتناع سبق ثبوته بالوجود كما ذكرتم من لزوم كون الشيء
موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وقابل ان يقول هذا الجواب من قبيل التحكم بالاحكام
العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم النظرية في احكامها العامة فلا يصح قطعا بل المعول لسان حال الفروق يحكم بان
كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل استيناف عن عروضه اما هو في العقل
نعم هو ثبوتي في معنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا في معنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان
هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زائدا على الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزءا منها وان لم يذهب اليه احد الوجه الثالث
لو كان الوجود زائدا على الماهية او جزءا منها لكان له وجود اخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه وح ينقل الكلام الى وجود الوجود وتسلسل
الوجودات الى ما لا يتناهى ما الجواب المنع اي لا نم الملازمة اذ قد يكون الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا بل يعد وما دلا استحالة
في اتصاف الشيء بنقيضه استحقاقا انما المستحيل اتصافه به مواطاة كما مر وان سلم ان للوجود وجودا على ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود نفس
لا زائدا عليه ولا جزءا منه وكذلك نقول تقدم القدم نفسه وحدوث الحدوث نفسه على تقدير كونه زائدا وتقدم موجودين في الخارج وكذلك امثاله
اي امثال ما ذكر من وجوب الوجود وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المكنونة التي سيأتي ذكرها فان كل وصف يحمل الغير فهو زائد
عليه اي على ذلك الغير لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زائدا على نفسه فنقول مثلا كل معدوم مغاير للعدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام امر اليه اعني معدوم
اعني معدوم القدم واما معدوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد منضم اليه فكذا الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود
بنفسه لا بامر زائد عليه الا يرى ان كل ما يغاير الصفة انما يكون مضيفا بواسطة قيام الصفة به واما الصفة فهو مضيف بذاته لا بقيام صفة اخرى به ثانيها
مذهب الحكماء انه نفس الماهية الواجب وان زاد في الممكن اما زيادة في الممكن فلما سيأتي في المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية
الواجب فلقولهم اذ لو قام وجوده بماهيته اي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زائدا عليها
وجب ان يقوم بها والا لم يكن موجودة اصلا ولو قام وجوده بماهيته لكان وجوده محتاجا اليها اي الى ماهيته وانها غيره والمحتاج الى
الغير ممكن فيكون وجوده ممكنا فله علة وهي اي تلك العلة ليست غير الماهية الواجبة والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره فلا يكون الواجب
واجبا فهي اي تلك العلة الماهية الواجبة والعلة متقدمة تقدما ذاتيا على المعلول بالوجود فتقدم الماهية الواجبة على الوجود اي على وجودها
بالوجود وانه مح لما مر من الوجه في الدليل الثاني للشيخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء
على نفسه واما التسلسل في الوجودات ويلزم ايضا ثبوت الخلط على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المتصفة بجميع تلك الوجودات المتسلسلة
لا بد ان يتقدمها وجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون بعضها وهو الخلط فان قلت كون وجود الواجب على تقدير
الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبني على ان وجوده موجود خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة يوجده بل المراد انه على تقدير
زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية به لا بد له من علة هي اما الماهية او غيرها واجب عنه بان العلة لا شك انها
متقدمة على المعلول واما ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود فممنوع فان التقدم الثابت للعلة بالقياس الى المعلول قد يكون بغير الوجود
كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم على مقبوله لانه علة قابليته وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم
بعينه

من لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز
ان يكون تقدم الفاعل كذلك وايضا فالاجزاء علل مقومة للماهية والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة لكونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت
للاجزاء بالوجود لانا نتكلم في ذلك التقدم للاجزاء وان قطعنا النظر عن الوجود اي عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث
هي بلا اعتبار وجود او عدم فيها جزءا متقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزء اصلا لانه لا شك في ان تقدم
المقوم على الماهية تقدم عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لها في الواقع بل على تقدير حصول الوجود لها فانا اذا قلنا الواحد
متقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما ان وجدا كان وجود الجزء متقدما على وجود
الكل لانا نقول قولنا الحيثية اي كون التقدم بحيث متى وجد موضوع ما فوجود الجزء سابقا عليه هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الماهية
والماهية ان هذه الحيثية بمعنى المقوم لا باعتبار الوجود لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انا لا نتعقله الا باعتبار الوجود وهو ان هذا الذي
ذكرناه في اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه كاف لنا في سند المنع اذ قد ثبت ح ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول
حال كونها معدومة فلا تكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال في العلة الموجدة كذلك وما قال من انه اراد ان هذه الحيثية
ثابتة للجزء حال عدمه انما هو من عوارضه ومعلوله لماهيته فيكون ماهيته معدومة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا التقرير يكفينا في المنع ليس
بشيء لان هذه الحيثية ليست موجودة في الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله هذه الحيثية هي التقدم لا يناسب
هذا التوجيه كما لا يخفى اجاب الحكماء بان المفيد للوجود هو العلة الفاعلية لا بد ان يلاحظ العقل له وجهين الاول ان يلاحظ
له افادة الوجود وذلك لان فرضه الايجاد متاخر عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد فرضه لا يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان الايجاد
فيه او ايجاد نفسه وح لا يجوز ان يكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته والمستفيد
للوجود هو العلة القابلة لا بد وان يلاحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل
ح كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود والمستفيد عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه
فان تقويمه للماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والا امتنع الجزم بالتقوم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان
يكون فيجب ان يكون تقدمه عليها بالذات دون الوجود ولنا المنع الذي اورد بنوع على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود متفرع لكونه
كونه معدوما فالضرورة فيكون مكابرة والفرق بين صورة النزاع التي هي العلة الفاعلية وبين ما جعلتموه مستندا للمنع وهو العلة القابلة والمقومة
بين قد انكشف منه غطاؤه فلا يستلزم جواز جواز اي جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يتم فيما ذكرنا اشتباه اصلا وثالثها انه زائد
على الحيثية في الممكن والواجب جميعا فهنا مكانان الاول انه زائد على الماهية في الممكن لوجوه اربعة الاول ان الماهية الممكنة من حيث هي هي تقبل العدم
والا اي وان لم تقبل العدم ارتفع عنها الامكان واتصفت بالوجوب الذاتي ولا شبهة في ان الماهية الممكنة حال كونها خارجة مع الوجود بإباء والا لجاز
ان يكون موجودة معدومة معا ولو كان الوجود نفس الماهية الممكنة او جزءها لم يكن كذلك بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي ايضا اما على تقدير كون
الوجود نفسها فلان الوجود ما يقبل العدم واما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية ح يكون من حيث هي هي خارجة مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر
واجيب عن هذا الوجه بانه ان اردت بقبول العدم انها اي الماهية الممكنة ليست في الخارج خالية عن الوجود متصفة بالعدم فمم لان الماهية حال العدم
لا ثبوت لها في نفسها عندنا بل هي معرى وان اردت بقبولها العدم ارتفاعها بالكلية فلا نم انها لو كانت نفس الوجود او كان الوجود
جزءا لها لما قبلته اي لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك لان الوجود نفسه يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع
وجودها فقطعا اذا لا يجوز بقاء ذلك الوجود قطعا بذاته ولا بغير ملك الماهية ولو قام بها لم يكن مرتفعا بل موجودا واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية
وانقطاعه استغناء عما يستصحبه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها الوجه الثاني انا نعقل الماهية الممكنة
كالمثلث مثلا مع الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيجيء به لا يقال الشك اما في تصور وجودها الخارجي وهو الوجود الذهني

فانه اي الوجود الذهني نفس التعقل والتصور فاذا جعلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها الذهني فالاولى
ما ذكرتم ان الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءها والكلام في الوجود المطلق وانه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا
فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه اذ يتحقق الوجود الذهني حال كون الماهية معقولة متصورة لا يتحقق الشك
فيه لان حصول شيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على
وجه لا شك فيه ولذلك اختلف فيه اي في الوجود الذهني ومن اثبته اثبته ببرهان لا يكون مقطوعا بالضرورة ولو كان يتحقق الوجود الذهني
مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما امكن عاقل ولما احتيج الى برهان وايضا فالماهية الخارجية اي المتحققة في الخارج اذا لم يكن معقولة لاحد
خالية عن الوجود الذهني فتعابرتا ولا يكون بينهما ولا جزءها ايضا فيهدم ايضا تم الجزء الاخر من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية
عن الوجود الخارجي فتكون زائدا عليها ايضا لانه متوجه عليه انا لا نم حصول الماهية في الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعني القاضي الارموي حاصل
الدليل الذي هو الوجه الثاني انا نعلم اي الممكن كالمثلث مثلا تصورا فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعلم اي وجود الممكن تصديقا
لان الشك في الوجود ينافي التصديق به لا التصور فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا يصح اذ الوسط غير مكرر
وليس له ورود اذ الاستدلال ليس بما ذكره هذا القائل بل بانا نشكل في ثبوته اي ثبوت الوجود للماهية المعقولة ولا شيء من الماهية جزءها
بما يشكل في ثبوته للماهية لامتناع الشك في ثبوته لنفسه وفي ثبوت ذاته له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز
الشك في الجزء اذا كانت الماهية معقولة له بالكنه ولا نم ان شيئا من الماهيات معقولة كذلك وايضا المثال الجزئي لا يصح قاعدة كلية فيجوز ان يكون
بعض ما لم نتعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت خصوصها لم يشكل في وجودها فاذكروه انما يصح لا بطلان قول من لا يرى ان كل وجود نفس
الماهية لا اثبات ان كل وجود زائد عليها الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها فائدة معنوية اصلا بل كان
بعد هذرا وكان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فائدة معتدا بها كقولنا السواد سواد الموجود موجود وهو محال يعتد به والاظهر ان
يقال وكان كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ذو لون
وليس فيه فائدة جديدة اذ لا شك ان السواد معقول بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه الوجه الرابع انه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لكان
اما نفسها او جزءها والاول باطل لانه اي الوجود مشترك كما مر وهما اي ذات الماهية لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما بالاشتراك
الكل ذات والعدد معدود بحسب الاوصاف فالمتقيدون بطور العقل لا يعدونه مكابرة لا يلتفت اليها وكذا الثاني باطل اذ
لو كان الوجود جزءا للماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات لانه ذاتي لها اعم منه فكان جنسا لها ان كان محمولا عليها
والا كان جزءا مشتركا مثل الجنس وتمايز انواعه المندرجة تحته بفصول او باجزاء مختصة مثل الفصول هي انما موجودة لكونها مقومة
واجزاء للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسا لها اي لتلك الفصول ايضا اذ العرض انه جنس للموجودات فلها اي للفصول فصول اخر
كذلك اي موجودات ايضا ويلزم التسلسل وترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية وانه ح اذا المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط
لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدأ الكثرة فلو انتفى
انتفى الكثرة ايضا فقد وجب في تلك الفصول المرتبة الى ما لا نهاية له فصل بسيط وواحد فينقطع به تلك السلسلة التي تفرض غير
متناهية وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض او عرض فلا يكون جزءا للجوهر فقد بطل كونه للموجودات بدليل ثان والجواب
عن الوجه الرابع ان نختار كون الوجود جزءا ونجاب عن الدليل الاول بان يقال يجوز انه قد يكون جنسا للانواع اي انواع الموجودات
عرضا عاما للفصول كالجوهر فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه
عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو ان كل وجود زائد ونفسه سلب جزئي فجاز ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات
دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن الدليل الثاني بان يقال قوله الوجود اما جوهر او عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما ان الجوهر والعرض

من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود لا يقال ان يكون الشيء مندرجا تحت المنصف ولكل الشيء قال المص والحق ان معنى الوجود الذي
استدل به على كون الوجود زائدا على ماهية الممكن انما يتم بتغاير المفهومين اي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا دون تغاير الذاتين اي ذات
الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما وقع فيه اي في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد موجود بعينه مفهوم الوجود
بل يقول العاقل ان ما صدق عليه السواد من الامور الخارجية موجود بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما اي للوجود والسواد وليس موجودان
متمايزان في الخارج يقوم احدهما بالاخر كالسواد القائم بالجسم فان للسواد موجودا ممتازا عن موجود الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية
وما ذكر ما صدق عليه احدهما موجود بعين ما صدق عليه الاخر وان ليس لهما موجودان متمايزان موجودان بحسب المطابق للواقع والا لكان للماهية موجودة
ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا موجود اخر حتى يمكن قيامها بموجود السواد في الخارج كان للجسم موجود خارجية
مع قطع النظر عن السواد وللسواد موجود اخر حتى امكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكان لها اي للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود فيلزم
ما مر من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ ابي الحسن الاشعري ونحوي دليله لانه يدل على امتناع كون الوجود متمايزا بعينه عن موجودات الماهيات
الموجودة وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والابيض الا ان هذا لا يستلزم ان يكون موجود الوجود
في الخارج عين موجود الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما عين ما صدق عليه الاخر لجواز ان يكون صدق السواد عدم الامتياز بان لا يكون
للوجود موجود خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على كل ذات مواطاة كالسواد
وايضا لم يكن له عدم سكل في ان الوجود موجود كما لا سكل في ان السواد موجود وبالجملة فالوجه الثاني في الاعيان موجود السواد والوجود غاير
لها وتمايزهما في العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على كل الموجود بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان كل الموجود ذات الوجود وماهيته
المعينة كما هي ذات السواد وماهيته المعينة فلم يعم لما انتفت الحكاية الوجود الذهني فانهم وان وافقوا في ذلك اي وافقوا الشيخ في ان الوجود
الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان موجودان فالوا اما ان الوجود تغاير الحقيقة الخارجية ذهنا فاذا تصور الماهية الموجودة
في الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الحس و
العقل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله مصرح ان سينا في الشفاء انه
من المعقولات الثانية ليس له الا عيان شيء موجود اي شيء اما الموجود او الشيء في الخارج سوادا او انسانا او غيرهما من الحقائق فهذه
الماهيات موجودات عينية متاصلة في الوجود واما الوجود والشيئية فلا اصل لهما في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي يعرض المعقولات
الاولى من حيث انها في الذهن ولا عاذي بهما امر في الخارج فذلك اي الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالحيثية والشخص والذاتي والعرض
فان مفهومات هذه الاشياء معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء موجود مطلقا او شخص مطلق او ذاتي او عرض
كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاول فلا مذهب عليك ان الكلام من ان سبا تصريح بان ليس للوجود ماهية
خارجية كالماهيات والا لكان متاصلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال المص فاذا النزاع في ان الوجود زائد وليس بزائد راجع الى النزاع
في الوجود الذهني فزلم يشبه كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن فمن
ادعى من المتاخرين ان الوجود زائد مع انه ثابت للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذا البحث الثاني ان الوجود زائد على الماهية
في الواجب لوجوه الاول انه لو لم يكن وجود الواجب مغايرا للماهية بل كان وجودا قائما بذاته وهو عين ماهية الواجب فيجوز عن
الماهية وقائم بذاته اما لانه فلكون كل وجود مجردا لان مفهوم ذات التي لا تحلل وتحلل عنه فلكون وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية
وقد ابطلناه في البحث الاول واما لانه فلكون مجرد واجب الوجود لعلة منفصلة فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد واجبا
لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوبا او عدميا هذا الوجه الثاني ان الواجب مبدأ الممكنات
كلها فلو كان هو الوجود المجرد القائم بذاته فالمبدأ الممكنات اما الوجود وحده او موضوع قيد التجرد والاول يقتضي لزم كون كل وجود مبدأ
وهو باطل واما الثاني فلا يكون التجرد كمعروض العقل في
الوجود والماهية في الوجود الذهني في المعقول بان يكون الوجود الذهني في المعقول
المفهوم الذي هو الوجود لا يكون وجود الذهني في الخارج
الامر ان الاعتبار كان وكل من الافراد بل بما
والمعنى الكلي المشترك ثابت
الوجود مشترك من الوجود الذهني على ان

الاتفاق للفرق والمبداية لاختلاف الوجودين في الحقيقة واشار الى الثاني بقوله وايضا ظاهر ان نطرح عما مؤنة بيان التشكيك واقتضاء
كون المشكك عارضا لماهيته ويمنع لجواز المنع ونقول وان سلم ان الوجود مشترك معنوي بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك
عارضا لافراده وان يكون حقائق الوجودات مختلفة بالكلية مع التشارك في العارض فيجب لوجود الواجب ما يمنع على وجه الكلي من التجدد
والمبداية ويكون الوجود في ذلك كالماهية والتشخص العارضين لماهيتها فانه يجب لبعض ما يصدق عليه احدهما ما يمنع لبعض آخر وذلك لا
ما يصدق عليه يجب الحقيقة مع الاشتراك فيها وقوله اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومتشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق
ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت مغايرة الماهية اشيا فهذا الجواب
الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا تحقق لان تعيينه جواب ذلك البعض من الفضلاء اخاصل دليل آخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة
الوجود في الواجب الوجوب الذاتي اضافة تقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده
زائدا على ماهيته قلنا كون الواجب اضافة ثم بل هو نفس الماهية لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر
هو ذات الواجب لانه ذاته ممتاز عن غيره والصواب ان يقال ان فقر الواجب الذاتي ما لا يقتضي عن الغير في الوجود لان امرا سلبيا
غير محتاج الى تحقق شيء في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فمعقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي
هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مستندة ذواتها لعارضها فيكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة
باقتضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو في الواجب فانه مستغن
عما عداه بالكلية الزام للخصم الباطلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا انه الزامي فان الحكماء اتفقوا
على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا تختلف لوازمه
فلما ثبت كونه زائدا على ماهيات الممكنات عارضا لها وجب ان يكون في الواجب كذلك وبه اي بما ذكر من ان الطبيعة النوعية لا يكون
اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سائرها انبت الحكماء الهيولى للفلكيات فانها شيء في العناصر بانها قابلة للانفصال
كما ستوقف ثم قالوا الافلاك وان لم يكن قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قابلة بالهيولى في العنصريات
وجب قبولها في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وبه ابطلوا المثل المجردة التي قال بها افلاطون كما سيأتي في
مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ديمقراطيس في تركب الاجسام البسيطة الطبيعية من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام
وتمالا خارجا والجواب منع كونه اي الوجود طبيعة نوعية بل هو امر عارض لافراده المتخالفة الحقائق المقصد الرابع
في الوجود الذهني لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما
وهذا الوجود سمي عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في ان للنار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر
تترتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود الآخر سمي وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الوجود في الذهن
نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء
في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تكرر جعل النزاع بحيث لا غرابة فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي كما يستطلع عليه فلا عبرة
بما قيل من ان تحرير هذا جدا اصح مثبتين وعلم الحكماء بامور الاول انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا كالممتنع مطلقا واجتماع النقيضين
والضدين والعدم المقابل للوجود الخارجي المطلق اي من غير اضافة وتقييد بشيء مخصوص وحمل الاطلاق فيما سبق على ما يتناول الوجود الذهني لغو
ونحكم عليه اي على ما لا وجود له في الخارج باحكام ثبوتية صادقة لكونها محكوما عليها بالامكان العام ولازمه اولا دفع بعض الاشياء وكون الممتنع
مثلا اخص من المعدوم وعام من شريك الباري وكونه منتقلا الى غير ذلك من الاحكام الاعاسه الصادقة في نفس الامر سواء كانت على مفهوم المعدوم
او على ما صدق عليه وانه اي الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة مستدعي ثبوتها لا ثبوت الشيء في نفسه فرع ثبوته

اي ثبوت ذلك الشيء في نفسه واذ ليس ثبوت تلك الامور المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب فان قلت لو صح هذا الذي ذكرتم من ان المحكوم عليه
بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا اما خارجا او ذهنا لصدق قولنا المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في الذهن
لا يعلم ولا يخبر عنه لان كونه معلوما ومخبرا عنه في نفس الامر وسلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود له اصلا فلا علم ولا اخبار وانه تناقض لان
المعدوم المطلق صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة قلت اللازم مما ذكرنا انه
يصدق قولكم الذي ذكرتموه نقيضه سالبة بمعنى انه ليس معدوم مطلق يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة لا يستلزم وجود الموضوع بل المقتضي
له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض لانه يصدق بمعنى ان له امرا يصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم ولا يخبر عنه
حتى يكون قضية موجبة معدولة متضمنة لوجود الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم ما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق
فلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق من حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة في ذلك اجاب
اي عن الامر الاول الذي تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهني الامام الرازي بمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا بل كل ما نتصوره له
وجود غائب عنا وذلك المتصور اما قائم بنفسه كما يقوله افلاطون فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلي ابدي
وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الرأي غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حمل قول افلاطون على ما نقل عنه
من ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان انسب او قائم بغيره كالنفوس الفلكية فان الصور اي صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم في العقل
الفعال فانه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجد فلا التفات الى ما استدلوا به والجواب ان الارتسام
فيها اي في الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا ان كانت الموجودات اي موجودات ما تصورونه لزم تحقق مؤنة الممتنع في الخارج وانه مستلزم
لمفاسد البطلان وان كانت المرتسم فيها هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا ومقصودنا اثبات نوع من التميز
للمعقولات التي هي الماهيات الكلية وهو التميز بالمؤنة التي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن اي اخترع الذهن تلك المعقولات
فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا او لا حظها اي لاحظ الذهن تلك المعقولات من موضوع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من
التميز لها فيه وانما لم نعرض لبيان ما تصورتم منه لان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت متصفة بالوجود في الخارج لم يكن لها
يكون لها وجود اصلا لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلي في قوة درّاكة سواء كانت العين الناظرة او غيرها
وهو الخلط هذا وقد اعترض على متكلم بانه ان اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة في الخارج فلا نم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف
ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اريد بها امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد بالثبوتية
ما ليس السلب داخلا في مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلا تسمى وجود الموضوع وعن المعدولة
ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض ايضا بانكم اذا اردتم ان تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع
كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجودا في الخارج وان اردتم انها ثابتة له في الذهن لكان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب
بانا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذ ليس في الخارج فهو في الذهن الامر الثاني من الامور الدالة
على الوجود الذهني ان يقال ان المفهومات ما تصورتم كل اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا وليس في الخارج
اذ كل موجود في الخارج فهو متعين متشخص في حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا في الذهن ورد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم
المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا حاجة لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهوم صفة
ثبوتية اتصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل في الذهن ورد عليه السؤال الثالث وقد يقال ايضا الكلي بين الكلية كالانسان
مثلا وجوده بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان وتجه عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقائق انفسها موجودة غير مسموعة
نعم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة الامر الثالث لولا الوجود الذهني لم يكن اخذ القضية المتضمنة الموضوع وهي التي حكم فيها

على ما صدق عليه في نفس الامر الكائن الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج عينا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا والثاني لكن وذلك دال على ان
الملازمة وبطلان التالي مما نقوله فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به ان الممتنع اي ما صدق عليه الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعا اي لا نريد
ذلك فقط لا لمس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع اي التي تصدق عليها الممتنع في العقل هي الافراد المعقولة
للمعدوم اي تصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم تصدق عليها الحكم الاجمالي
فلذلك قال ومنه الصحة عليه الى الاول والحاصل ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية معتبرة باذكرناه
لما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجة فقط اما محققة او مقدرة فلولا ان يكون للممتنع افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الاجمالي في
هذه القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية كقولك كل مثلث مساو
زواياه قائمتين لا يكون الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل شامل لما عداها من الافراد التي تصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن للمعدوم
وجود ذهني لم يصدق عليها حكم اجمالي واعتبر نافيه وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني موجبين الاول لو اقتضى تصور الشيء وجوده
حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستنيرا معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة وجدت الحرارة ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال
في البرودة والاستنارة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما
بالتضاد والثاني ان حصول حقيقة الجبل والعنقاء مع عظمهما في ذهننا محال لا يعقل واجاب عنه اي عما ذكر من الوجهين الحكماء بان الحاصل في الذهن
صورة وماهية موجودة بوجود ظلي لا موجودة بوجود اصلي والحار ما يقوم به هو الحرارة اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية الحرارة
موجودة بوجود ذهني ولا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنتفية عنه ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات
دون الصور والماهيات وبان الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هويته الجبل والعنقاء وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمتنع
الانحصار في اذهاننا واما هوياتها الكلية وماهيتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك
الهويات لا يقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا للهوية عاد الالزام وان لم يكن مساويا لها لم يكن هي اي الهوية حاصلة في ذهننا معقولة لنا
لانا نقول الحاصل في الذهن نفس الماهية التي تسمى الهوية وانه اي ذلك الحاصل ليس مساويا للهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية فيتحقق التباين
في الحقيقة والاحكام اذ في الهويات امور زائدة على الماهيات نعم ذلك الحاصل ماهيتها اي ماهية تلك الهوية ولا يمنع الماهية الا الكلي اي ما يحصل
في العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم ان لا يكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في الذهن نفس الماهية الهوية فنقول هل
مساويها اولا ان اردت به انه هل مساوي نفس الهوية اعتبارا انه ليس مساويا لها ولا مجهولا كما عرفت وان اردت انه هل مساو بها اي الماهية
اولا فهو كلام خال عن التحصيل اذ معناه ان ماهية الهوية هل مساوي ماهية الهوية اولا وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات
او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مساوية لها في لوازم الماهية من حيث
هي هي وما ذكرتم اسماعه هو تكلم الخارجي لان مناه الوجود العيني فعين الحرارة تمتنع حصولها في الذهن وضد تعين البرودة وعين الجبل يمتنع
حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالي يكفينا ولا حاجة لنا الى ذكر التفصيل المخصوص بوجود الكليات
في الذهن المتصدي الى امر المعدومات مثل تمايزها لان الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الوجودات
الخارجية بحسب انفسها مما لا يشكل فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج يتفرع على كونها موجودة فيه واما المعدومات التي هي حقائقها العدمات
رفع تمايزها وتحققها اللازم للتمايز خلاف ضرورة من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد عن محل يصح وجود الضد الآخر فيه
دون غيرها اي غير عدمي الشرط والضد فان عدم غير الشرط لا يوجب المشروط وعدم غير الضد لا يصح وجود الضد الآخر ولولا التمايز
والتعدد اللازم منه بين العدمات لم يختلف مقتضياتها ولا احكامها من كون بعضها ملزوما لامر ولازما لامر او مساويا او مباينا الى غير ذلك
مما لا يحصى كثرة وسهم من نفاه لان المعدومات يعني صرف لا اشياء البتة اصلا وكل ما هو معين فله وجود اما في الذهن واما في الخارج لان الصور

صفة ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة وما يكون كذلك لم يكن معدوما فلا شيء من المعدوم بمتمر اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض
للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان انسب بقوله والحق فيه اي في الخلاف في تمايز المعدوم اتفرع الخلاف في الوجود الذهني وكل
لانه لا تمايز بين المعدومات الا في العقل فان تلك الاحكام انما تتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي
في الخارج حتى يكون اتفاقه فيه شيء فلا تمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز الحاصل لها في العقل لوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور
من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق لان موجود في الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للوجود لا للمعدوم المطلق الذي
لا وجود له اصلا والا تصور ما هو معدوم مطلق لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة المقصد السادس
في ان المعدوم شيء ام لا وانها اي هذه المسئلة من امهات المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد
عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بثباتها قال ولا يمكن
ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فقال قوم الى الحبلي البصري وابي الهذيل العلاف والكعبي ومتبعيه من البغداديين
من المعتزلة ان المعدوم الممكن شيء بمعنى انه ثابت مستقر في الخارج مستغنيا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عن
كونها مستقرة متحققة في الخارج وانما فيد والمعدوم بالممكن لان الممتنع منه لا قرار له اصلا انتفاء وضعه الاشاعرة مطلقا اي في المعدوم الممكن والممتنع جميعا
قالوا المعدوم الممكن ليس شيئا لا المعدوم الممتنع لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعهم وجودها اي رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في العدم
منفكة عن الوجود لكان موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شيء وبه اي بما ذهب اليه الاشاعرة قال الحكماء ايضا فان الماهية الممكنة
وان كان وجودها زائدا عليها ماهيتها الا انها لا تخلو عنهم عن الوجود الخارجي والذهني بمعنى انها اذا كانت مستقرة متحققة فهو موجود باحد الوجودين
لان تقررها وتحققها بين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما لان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بانها ممتنعة او غيرها او لا بانها ثابتة في علم
الله الازلي مع ما لها من الاحكام كما هو قاعدتكم نعم المعدوم في الخارج يكون عندهم شيئا في الذهن واما المعدوم في الخارج شيء في الخارج اذ المعدوم المطلق
شيء مطلقا او العدم في الذهن شيء في الذهن فكلا فالقضية عدم تساوي الوجود وتساويه وان غايرته لان قولنا السواد موجود عند فاعل يعتقد بها
دون قولنا السواد شيء للثاني اي للذي شيء كون المعدوم ثابتا وجه الاول الثبوت والتحقق والتقرر امر زائد على الذات اي الماهية
لاشتراكه من الذوات المعدومة وغيرها اي دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت
نفس الذات المعدومة ولا جزءها والا لزم التسلسل ولا فائدة الحمل فان قولنا السواد ثابت عند فاعل بخلاف قولنا السواد سواد
ولا معنى للوجود الا هو اي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هف خلف فان قلت يكفي ان يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت
فلا حاجة الى ان الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الحمل قلت في هذه المقدمة تحليل للاتحاد بين الوجود
والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات ومشترك وعند قلنا بل قوله الثبوت اعم من الوجود فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج
وجوده فيه فان فسر الثبوت بما اي بالوجود فلنعلى اي فالنزاع بيننا وبينكم لفظي لانا نقول المعدوم ثابت ونريد به معنى اعم من الوجود
وانتم تقولون ليس بثابت بمعنى انه ليس بموجود الوجه الثاني الذوات المقررة عندكم في العدم غير متناهية لانكم تقولون بان الماهيات
من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية مع انها اي تلك الذوات المقررة اذا عدت بدون ما فرضت منها الى الوجود كانت
اقل من الكل المتناهي لا فرض وما خرج متناه هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا والا لكان فرض غير متناه ببرهان التطبيق
لانا نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد ان ينطبق الناقصة فتكون
متناهية والزائدة انما زادت عليها متناه فتكون ايضا متناهية فالكل الذي هو الاكثر متناه وقد فرض غير متناه هف ونقض هذا الوجه
بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع انها اذا اخذ منها عدد متناه حصل مثال كل طائفة احدهما زائد على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر
الذي هو مراتب الاعداد متناهيا وهو باطل وان اكتفى بمجرد الاتصاف بالعلة والكثرة وادعى انه يستلزم التناهي نقض ايضا بمعلومات الله

فانا نازع على تقدير انه مع ان كل واحد منهما غير مشاهية الوجه الثالث الذوات المتقررة في حال العدم اما واجبة التقرر فلكونها واجبة في انها
فرضت ممكنة ويلزم ايضا تعدد الواجب او لا تكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث فلكونها كذلك الذوات محدثة مسبوقة بالعدم والعدم السبوق
وهو الخلط فعلى الواجب ما يجب وجوده ولا ما يجب تقرره الذي هو اعم من الوجه الوجه الرابع ان العدم صفة نفي اي صفة منفية غير ثبوتية لانه
رفع الوجود والموصوف بصفة النفي نفي اي منفي غير ثابت كما ان الموصوف بصفة الاثبات اي بالصفة الثبوتية اثبات اي مثبت غير منفي فالمعدوم
المتصف بالعدم منفي قال الامدي هذا المسلك وان قوم عليه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره الا انه هكذا مقررا محررا لم يجده
لغيره وهو في غاية الاحكام والحسن وانه في غاية الضعف والفتح اولا لم ان المتصف بصفة المنفي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب اي بالصفات
السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيد العمى واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقياس تمثيل من غير جامع بين المقيس والمقيس عليه
مع ظهور الفرق بينهما لان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية بل لا بد ان يكون الموصوف بها
ثابتا في نفسه وليس اتصاف الشيء بشيء فرعا على اتصاف ذلك الغير في نفسه فجاز ان يتصف الوجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها منفيا
في نفسه الوجه الخامس المعدومات التامة في العدم لو تباينت ذواتها لكان كل مثلين مختلفين بالذات فلزم ان يكون كل فردين موجودين من
نوع واحد كزيد وعمرو مثلا متباينين في الذات لان مقتضى ذوات الاشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها والا اي وان لم يتباين ذواتها
فان اختلفت ذواتها لم يكثر الوجود بل كانت متصفة بالوجود التي تقتضيها ذواتها فلزم ان يكون النوع الواحد كالزيد مثلا مختصرا في فرد
واحد والا اي وان لم يختلف ذواتها ايضا كما لم يتباين ذواتها فالمعدوم حال العدم موصوف للمتزايلات اي الصفات المتعاقبة فان ذات المعدوم
لما لم يعرض الوجود ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز ان تعرض له كل واحد منهما بسبب امر خارج عنه ويلزم السفسطة اعني جواز تعاقب
الموجودات والكثرات على المعدوم قلنا فنقول كل ذواتها ان اردت به لما متباينا تها اخرى فانها لا يتباين ذواتها ولا تعدد ايضا لذواتها ولا يلزم كونها
موصوفة للمتزايلات اذ الغير انما تعرض للموجودات الثابتة في العدم وكل ما يمتاز به موجود عما عداها فانه لازم لها فلا توارد ولا تزايل بالنسبة الى
الموجودات نعم يلزم ان يكون الماهية المشتركة بين تلك الموجودات متقارنة لا يعرض بها امتياز بعض افرادها عن بعض واما ان ذلك التقارن على سبيل
التوارد والتزايل فلا فان قلت اذا لم يعرض الوحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لا من خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان
فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى يلزم السفسطة المذكورة وان اردت به لموجوداتها فمختار بينها وكثرتها
لذواتها فكل مثلين يختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا تعرض لها كثرة ولا تصور فيها شركة بل كل هوية تتميز فلا تختلفان بالذات
والحقيقة الشخصية وبالجملة تتوالى ما ذكرتم في العدم فهو وارد عليكم في الوجود فان ماهية السواد من حيث هي ان اقتضت الاتحاد لم تختلف
في شخص وان اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم يقتض شيئا منهما كانت موردا للمتزايلات قلت لا استحالة
في جواز تعاقب الصفات عليها في زمان كونها موجودة قلت قد عرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال
كونها معدومة وقد يقال ان المخصصات المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات المعدومة اذا فرغت الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة
وايضا جاز ان يكون الماهية شرط العدم مستصحبة للوجود فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذا الوجه الخمسة مسالك ضعيفة والمعتمد
في اثبات هذا المطالب وجهان الاول ان القول بثبوت المعدوم حال العدم نفي المقدورية لان الذوات ثابتة ازلية فلا تتعلق القدرة
بالذوات اصلها والوجود حال لا يثبت بدليله ثم نقول لنا في الحال من المعتزلة لولا ان للقدرة تاثيرا لما كان خلق العالم اثر في الحال لكن
تاثير القدرة في الحال ممتنع لانه لا حال عندكم اصلا او نقول ان كون الحال منهم الذوات ازلية والاحوال التي من جملتها الوجود عندكم
لا تتعلق بها القدرة فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات
ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجدا للكائنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تاثير قدرته تعالى انما هو في اتصاف
الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي فلا يكون اثر القدرة فيه بحث لان المراد ان القدرة انما تجعل الذات متصفة

بالوجود لا انها توجد الاتصاف والفرق بين الامرين ان الصانع يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجودا لاتصافه به الوجه السادس
لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المثبت لشموله الثابت والمنفي معا فيكون مفهوم المعدوم امرا ثابتا لان
كل متميز عن غيره ثابت عندكم وانه يعني مفهوم المعدوم صادق على المثبت اي على ما صدق عليه المثبت وكل ما صدق عليه صدق ثبوتيه فهو ثابت فالمثبت
ثابت هف وما يقال من ان المعدوم الممكن ثابت عندهم لا كل معدوم فمصدق ح بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه اي صدق المعدوم
على المثبت ثبوته له فيصير الاستدلال هكذا المثبت معدوم وبعض المعدوم ثابت وانه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الاول جزئية فانه يعزل فاقرناه
من التحرير وانما جرتهم ذلك القول بانهم لم يحوموا على المراد ولم يستطيعوا الى قصده فتم اي قصد المستدل بين بالوجه السابع الالزام اي الزام المعتزلة
بامر معترفون به من ان المتميز بمعنى الثبوت وتوضيحه ان كبرى المصنف متعلق بمفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المثبت يلزم ان يكون
متميزا عنه فيكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون ما صدق عليه المثبت ثابتا لا اتصافه بما يرتبط بمفهوم المعدوم وح لا ينتج عليه اصلا فما قالوا من ان الكبرى في
الشكل الاول جزئية ومثال تقرير آخر متعلق بما صدق عليه مفهومه وهو ان يقال على تقدير كونه اعم من المثبت لا يكون ما صدق عليه المعدوم ثبوتيا محضا
والا لم يكن بينهما فرق واذا لم يكن ثبوتيا محضا كان ثابتا فيصدق المثبت معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه ان ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم
ثبوتيا محضا بل بعضه نفي محض هو المعدوم الممتنع وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وح يصير الكبرى في ذلك القياس جزئية واعلم ان الاظهر على تحرير الخصم
ان يقال على تقدير كونه اعم من المثبت متميزا كان مفهوم المثبت متميزا عنه فيكون ثابتا وقد اتصف به ما صدق عليه من افراده فيكون ايضا ثابتا واما يقال من
ان المعدوم ليس مفهومه اعم من المثبت فرد وهو ما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المثبت ايضا وح اما ان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا او من
وجه او اعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كالا يكون المثبت اي الذي هو كون المعدوم ثابتا وجهان الاول المعدوم نفي وكل متميزات فالمعدوم
ثابت اما الاول فلانه اي المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء الا متميزا عن غيره والا لم يكن هو بكونه متصورا اولى من الغير لا يقال ان اراد ان كل
ممكن متصور منفيا وان اريد انه بعض المتصور لم يتم مدعاهم لانا نقول لعلهم اراد وان بعضهم متصور دون بعض وكل منهما متميز عن الآخر
كما يشهد به قوله وايضا فان بعضه مراد دون بعض واما الثاني فلان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بثبوته وثبوته في نفسه
والنفي الصرف لا يتعلق له في نفسه ولا اشارة عقلية اليه والجواب عن هذا الوجه هو المنع لما وافقونا على انه منفي كالممتنعات فان بعضها كشريك
الباري متميز عن بعضه كاجتماع الضدين والحيات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت واشباه ذلك وان سلم فان بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت
لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالمعاني والاولى والاشكال المخصوصة وعندهم ان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان
يتصف الجواهر هناك بالاعراض ونفس الوجود فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولا ثبوت له في العدم اتفاقا وبالضرورة والتركيب فالماهية متميزة
عن غيرها وليست مستمرة حال العدم وما قالوا انها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال
العدم بل حال الوجود والاحوال فانها متمايزة وليست ثابتة عندكم في العدم وكذا رفض الوجود بالكلية مع انه اصرح في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم منتف
اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على اتفاق الحال لانه قيل المعدومات
المعدومات التي سميها بعضهم احوالا لا يسلم انها متمايزة وليست ثابتة عندكم اصلا لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما واما التعليل بالحال فنقول انها
ثابتة على انها واسطة هذا كما ذكر وقد بينا ان ثبوت المعدوم الممكن ينافي كونه مقدورا وكونه مرادا لان ما يدل على نفي المقدورية دون بعضه
على نفي المراد ايضا فلا يمكن اثباته اي اثبات ثبوته بكونه مقدورا ومرادا بعضه دون بعض وبالجملة فالتميز الذي ادعيتم ثبوته للمعدوم
الممكن ان اردتم به القدر الثابت في المثبت وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب الثبوت والا لكان المنفي ايضا ثابتا وان اردتم به شيئا آخر كما اي غير ذلك
القدر منعناه اي لا نم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن وعليكم اولا تصوروه حتى يعلم انه ما هو ونريه اي بيان ثبوته للمعدوم
الممكن حتى نصدق به وعليكم ثانيا بيان كونه منافيا للثبوت حال العدم فانا من وراء المنع في المقامين الوجه الثاني المعدوم متصف بالامكان
لان كلامنا في المعدوم الممكن وانه اي الامكان صفة ثبوتية كما سيأتي تقريره في المرصد الثالث فكان المتصف به ثبوتيا ان ثابتا لما مر من ان اتصاف

غير الثابت بالصفة الثبوتية محال وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا بل هو امر اعتباري كما سياتي في ذلك المرصد على انه معوض بنقض النقض به الوجه الاول
ولم يثبت غيرهما اي غير الوجهين المذكورين منها ما نعوه اليها نحو انه اي المعدوم الممكن في الازل ليس لله تعالى فيه غيره والغيران سيان اذ لا تصور تغاير
الابين شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله ان كل واحد من الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثاني بان يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة
ثبوتية فجوابه اما النقض او منع كون الغيرية صفة ثبوتية ونحو ان القصد الى ايجاد غير المعين ممتنع فلو لم يكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتميزة
فيه لم تصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما ليس متعينا في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن مقصودا بذلك القصد
اول من غيره ومحصوله انه معين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الاول والجواب كالجواب فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد ونحو ان الادراك
اي الاحساس علم اي نوع منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو ليس بشيء فليجز ان يكون لنا مدرك محسوس ليس بشيء وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل
فانه معلوم وليس بشيء ولا مدرك بالحواس وايضا ما ذكره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم مخالف للتعقل الا ترى انه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك ومنها ما سنورده في مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا
وهي ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة في انفسها وكانت بجعل الجاعل لم يكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال
فوجب ان لا يكون الذوات متحققة بل ثابتة متقررة في نفسها وسياتي جوابها هناك خاتمة للمقصد السادس وفيها مكان الاول في تحقيق معنى
لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا البحث لفظي متعلق باللغة كما مر تقدم من ان المعدوم شيء ام لا فانه بحث معنوي الشيء عند الاشاعرة
اي لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط وكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة هو المعلوم وما لزم المستحيل
اي يلزمهم اطلاق الشيء على المستحيل لانه معلوم الا ان يقولوا المستحيل لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه الشيعة وقال النظام
ابو العباس النبي هو القديم والحادث مجاز وقالت الجهمية وقال هشام ابن الحكم هو الجسم وقال ابو الحسين البصري والنصيبي من معتزلة
البصرة هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم وهذا قريب من مذهب الاشاعرة والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشيء وانه على ما ذا يطلق والحق
ما ساعد عليه اللغة والنقل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات والظاهر هنا فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو
قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء فانكروه بالانكار ولا يفرقون في اطلاق لفظ الشيء بين ان يكون الموجود قديما او حادثا
جسما او عرضا ونحو حنتكل من قيل ولم يكن شيئا شيئا اطلاقه يطريق الحقيقة على المعدوم لان الحقيقة لا تصح فيها فيبطل به قول الجاحظ وقوله ولله
على كل شيء قدير شيء اختصاصه بالقديم لان القديم انما يطلق على الحادث دون القديم والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول ابي العباس
النابلسي وقوله لا نقول لشيء اني فاعل ذلك شيء اختصاصه بالجسم فيبطل به قول هشام بن الحكم وقول يعيد الاكمل شيء ما خلا الله باطل
شيء اختصاصه بالحادث لان الاصل في الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية البحث الثاني في تفريعات المعتزلة على القول بان
المعدوم شيء اي ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكا عن صفة الوجود لا مرقالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان وحقايق وتاثير الفاعل
في جعلها موجودة لا في كونها ذوات ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عياش الذوات في العدم مجردة عن جميع الصفات ولا يحصل لها الصفات
الا حال الوجود وقال غير ابن عياش انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس لكون الذات مولدا او البياض بياضا والجوهر جوهرا
والعرض عرضا وهي اي الصفات على الاطلاق اما عايدة الى الجملة اي الجملة المركبة من امور عدة او الى المنفصل اي الى كل واحد من متعدد
بلا اعتبار تركيب فيها والقسم الاول العايد الى الجملة هو الحيوة وما يتبعها من القدرة والعلم والارادة والكراهة وغيرها فانها تحتاج الى بنية
مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحيوة في الاعراض المركبة والقسم الثاني العايد
الى المنفصل اما للجواهر او للاعراض فللجواهر انواع اربعة من الصفات الاول الصفة الحاصلة للجوهر حال الوجود والعدم
وهي الجوهرية التي هي من صفات الاجناس الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود فان الفاعل لا تاثير له في الذوات لانها ثابتة
ازلا واثبات الثابت محال ولا في كون الجوهر جوهرا اذ الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا اي متصفا بصفة الوجود

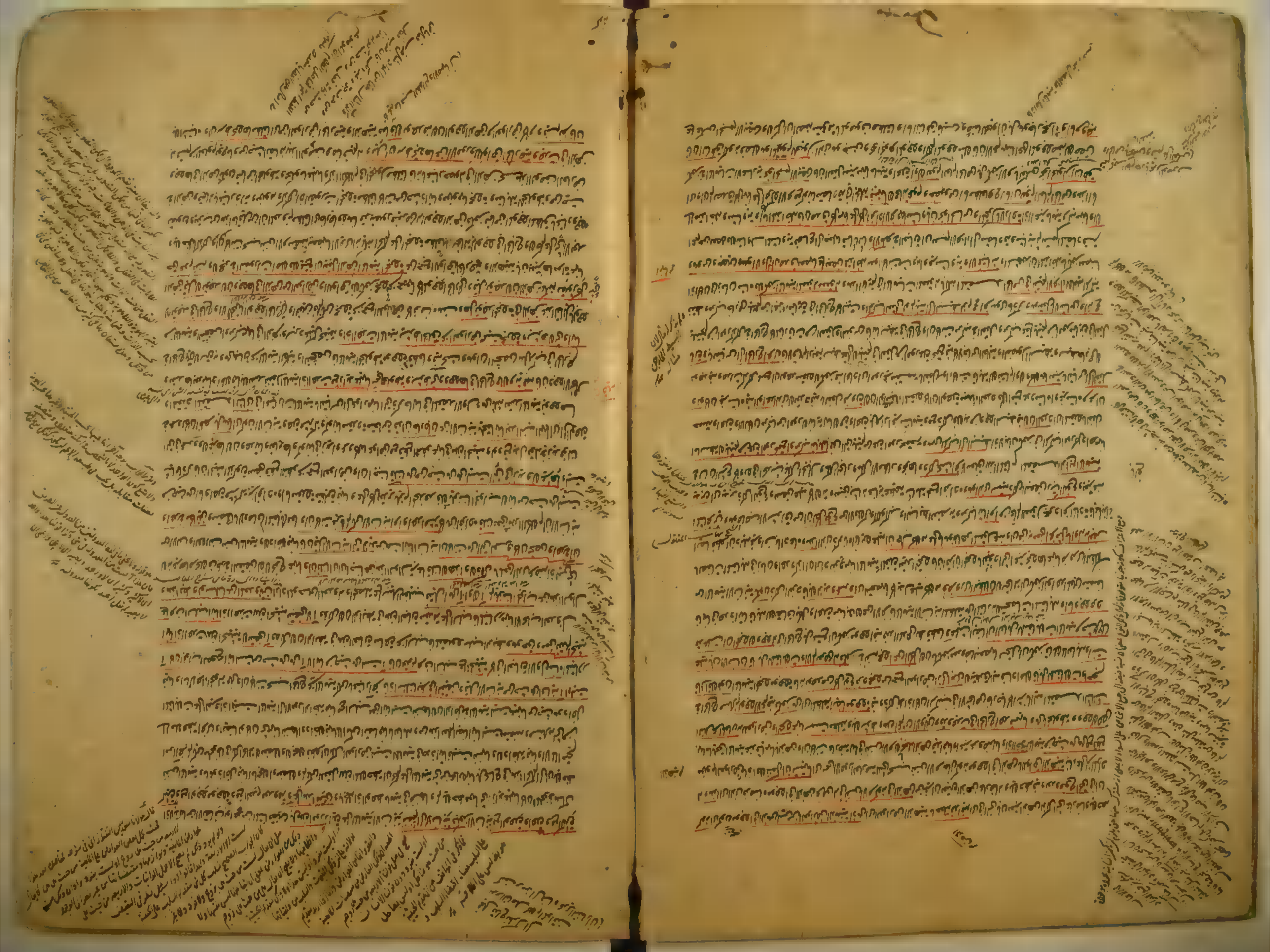
ثم حصول الفاعل

الثالث

ما يمتنع الوجود اي وجود الجوهر وهو الغير قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود وسموه بالكون ثم من قال الكون غير الحركة و
السكون والاجتماع والافتراق فانه اذا اعترف انه تعالى خلق جوهرا واحدا فقط كان له في اول حدوثه كون بدون شيء من هذه الاربعة ومنهم من قال
انه احد الاربعة الرابع الصفة المحلة بالتحيز بشرط الوجود وهو المحصول في الحيز اي اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية ويقولون
انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له كونه اسودا او ابيض صفة لانه معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه
وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحيوة وللاعراض الانواع الثلثة الاول اعني الوصف الحاصل حال الوجود والعدم وهو الوصفية التي هي من
صفات الاجناس وما بالفاعل وهو الوجود والصفة الثابتة له اي للوجود وهو الحصول في المحل فان العرضية ليست علة للحلول في المحل حلولا بل
شرط الوجود واما سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه امرا زايدا على نفس العرض ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز كابن عياش والنجار والبصري فلا يكون
التحيز عندهم صفة على حدة كما مر فابن عياش سمها حال العدم لان التحيز علة للحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا في الحيز
قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس وابو يعقوب النجار شبهها فيه لانهما متحدان ولا
يجوز ان لا يكون الجوهر جوهرا مع اثبات الحصول في الحيز لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه وابو عبد الله البصري شبههما لانهما متحدان واشتاع اسقاط الجوهرية دون
الحصول في الحيز فانه معلوم للحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم وانما ابو البصري يحصر من بينهم باثبات العدم صفة واسق من عداه على ان المعدوم
ليس له كونه موجودا ما صفة والكل اي جميع القايلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما حيا
يحتاج الى اثباته اي اثبات وجوده بالدليل فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون
موجودا بل يحتاج في العلم بوجوده الى دليل قال الامام الرازي انه جاهل بينه وسنفسطة طامن لا سيما اذا ان يكون محال من الحركات والسكنات امورا
معدومة فيحتاج في العلم بوجوده الى دلالة سمعية وقال المص نعلم اراد وانا بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات متصف بهذه الصفات يحتاج الى النظر
نبين ان للعالم صانعا اي ذاتا متصفا بها كما نعلم ان الواجب يمتنع قدمه ومع ذلك يحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح لا جهالة فيه ولا سفسطة
لا معناه انه لا يصلح صانعا للعالم الا من هذه صفته وهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وما ذا اصول فمن يقول شيء مثل الباري يجب اتصافه بهذه الصفات
والا لم يكن مثلا له والممتنع في الخارج فظهر ان تقرير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا
لان جعل هذا الكلام هذا المعنى من تتابع القول بثبوت المعدوم محالا وجهله فان جميع العقلاء متفقون على ذلك المقصد السابع المال وهو الواسطة
بين الموجود والمعدوم وهذا بناء امام الحرمين اولا والقاضي ثانيا وابو هاشم من المعتزلة فانه اول من قال من المعتزلة بالحال وتقريره انه ضروري لما ثبت
ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس له كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات في شيء من المفهومات ضرورة واتفاقا فان اريد بنفي ذلك اي نفي
ما ذكرناه من انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق وان اريد نفي اجزاء بان يفسر
الموجود مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا لما يكون النفي والاثبات في الحاجة الى بيانه
متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا لانا نفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي وانتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة
بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك والذي احسبهم ان الظنهم اراد وه حسبانا لجاجة البيتي ان يثبتوا به انهم وجدوا مفهومات متصورة غير مرض
الوجود لها ما ان يحاذي بها امرا في الخارج فسموا اعتبارها وجودا وارتفاعها عدما ووجودا مفهومات ليس هي شيئا ما ذلك الوجود الا الاعتبار
التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فمعلوما لا موجود ولا معدوم فمعنى كون العدم للوجود سلب ايجاب ولم يكن له عدم ملكة ولا تناقض
في المعنى ولا في النسبة فقد طرد هذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي قيل قد اسقط المص هذا الكلام من متن الكتاب لانهم يصرحوا بهذا المعنى
وليس في عبارتهم ما فيه نوع اشعار به من الامتناع والذوات المتصفة به كثير مثل الباري مثلا ليس هي شيئا ما ان يعرض لها الوجود ولم يعدوها
من قبيل الاحوال حتى المتبنى لحال وجهان الاول الوجود ليس موجودا والارادة وجوده على ذاته لانه شارك سايرا الموجودات في الموجودية
ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته فتقرر ان وجوده على ماهيته وتسلسل وجود بعد وجود الى غير النهاية ولا يعدوها والا اتصف التي تقتضيه

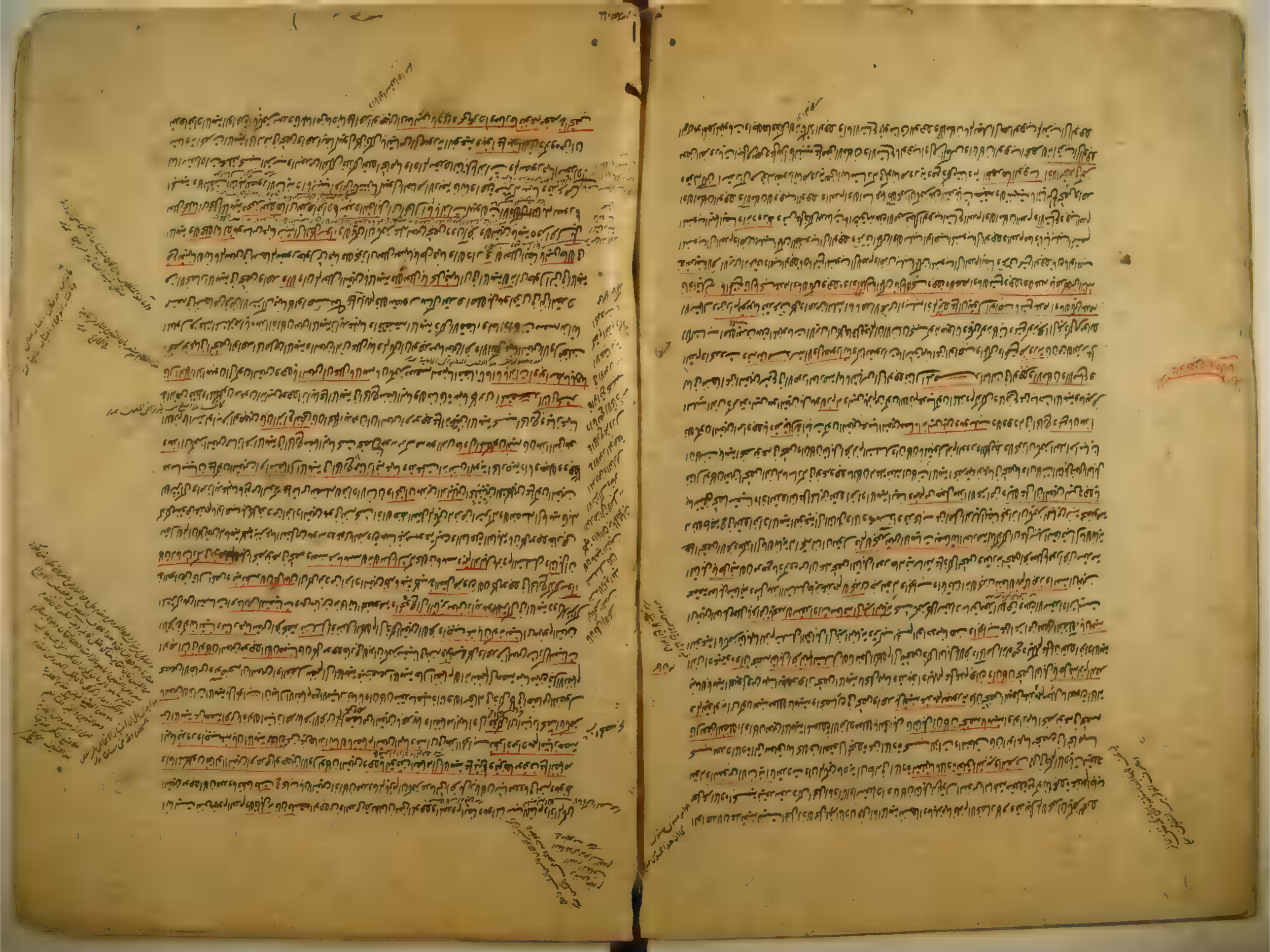
قلنا الوجود موجود وجوده نفسه فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه اما يكون موجودا او امرا زائدا ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا امر
زائد عليه كما مر وامتيازه عما عداه بتميز سلبي وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته اصلا فلا تسلسل او معدوم وانما يمتنع اتصاف الشيء بنفسه
بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الوجود معدوم اما اتصافه بنفسه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قائمة بشيء فهو من افراد ونفسه
كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الوجه
الثاني السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك منه وبين ساير الالوان وفصل يمتاز به عنها وهو قائم بنفسه المصدر فهما انما قام ذلك
لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من آثارها معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع
على ذاتيات الحقايق وخصوصياتها التي هي فصولها عسير جدا فنقول اذا ان وجدا وهما متصايقان اي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى اذ
ان تقوم احد ذينك الجزئين بالاخر والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة وهذا خلف وسيبطله وان عدما او احدهما فقط لزم تقوم
السواد مع وجود ما بالمعدوم وانه محال بديهة قلنا المحال انما هو حال ان لو كان يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا ولم يلزم انه محال وحكم عليه سنبطلها
او منع الملازمة اي نقول بهما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانهما في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم
احدهما بالاخر فيه لان التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج شيء هو لون وشيء هو المابعث للبصر يقوم ذلك الشيء الاخر به اي بالشيء الاول الذي هو
اللون او هو الاول نفس الاخر بل هو اي السواد لون وذلك اللون بعينه في الخارج قابض للبصر فلا تمايز في الخارج وسنزيد هذا شرحا في مطالعة
حيث سئل تركب الماهية من الاجزاء المجعولة وان تلك الاجزاء انما تتميز في الذهن دون الخارج فان قيل اذا كان السواد امرا واحدا في الخارج
ولم يكن ذو اجزاء فيه بل في الذهن فقط يلزم ان يكون للبسيط في الخارج صفتان ذهنيتان متغايرتان مطابقتان لذلك البسيط اعني صفة اللون وقابض
البصر وانه محال بالضرورة لان مطابقة احدى الحيثيتين اياه ينافي مطابقة الاخرى له بديهة قلنا لا نم استحالته اي استحالة ان يكون للبسيط تابعا العنوانان
وانما جهل بذلك اي بكونه محالا انما هو من بديهة وهكذا لا نسلم بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخيل في المرآة فان صورتين متغايرتين
من الصور الخيالية تستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك سارع وتمسك الى ان الحاكم في الاجزاء العقلية كذلك ولو علمت ان هذه الصور التي
هي الاجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة للصور الخيالية منزعة عن العقل من المفهومات الخارجة بحسب استعدادات تعرض للنفس وبحسب شروط
مختلفة تقتضيها اي بعض هذه الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من في قوله من مشاهدة هي بيانية اقل او الزمان للشروط وقوله والتنبيه عطف على
المشاهدة لمشاركات ومباينات اي فيما بين تلك الخيالات بحسبها اي بحسب المشاهدة فان قلت انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا
لم تستبعد جواب لقوله ولو علمت ان تعقل النفس صورة مطابقة لشخص واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها او في بعض
آلاتها صورة مطابقة فقط وان تعقل صورة اخرى مطابقة وبين نوعه كما اذا شاهدت مع زيد افرادا كثيرة من الانسان فانتزعت منها
بحذف المشخصات صورة ماهية الانسان التي تطابق زيدا وبين نوعه وان تعقل صورة اخرى بشاركها اي بشاركها ذلك الشخص وانه تناول
الهوية الشخصية فيها اي في تلك الصورة الاخرى المشاركة له في جنسه كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افرادا من الفرس ايضا فانتزعت منها
صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبين جنسه خامسة للمقصد السابع في تفريعات العاقلين بالحال ذكرهم في عدم الاول انهم قسموه
اي الحال الى معلل اي نفسه موجودة قايمة بما هو موصوف بالحال كالمعلل الحركة بالحركة الموجودة القايمة بالمتحرك وبعلل القادرية
بالقدرة والى غير معلل هو كلاف ما دكن فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قايم به كاللونية للسواد والوصف للعلم والجوهرية للجواهر
والوجود عند القايل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قايمة بها فان قلت جوز الحكيم ابو هاشم تعليل
الحال بالحال في صفاته فحال فكيف اشترط في علة الحال المحلل ان يكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال
المعللة لا تكون الا للموجود وما جعلها فان غيرها من الصفات لا يوجب كما لها احوالا كالسواد والبياض على ما مر والمثبتون للحال من الاشاعرة
يقولون الاسودية والابيضية والكاتبية والمتحركية كلها احوال معللة الثاني من الزعمين انهم قالوا الذوات كلها متساوية في انفسها

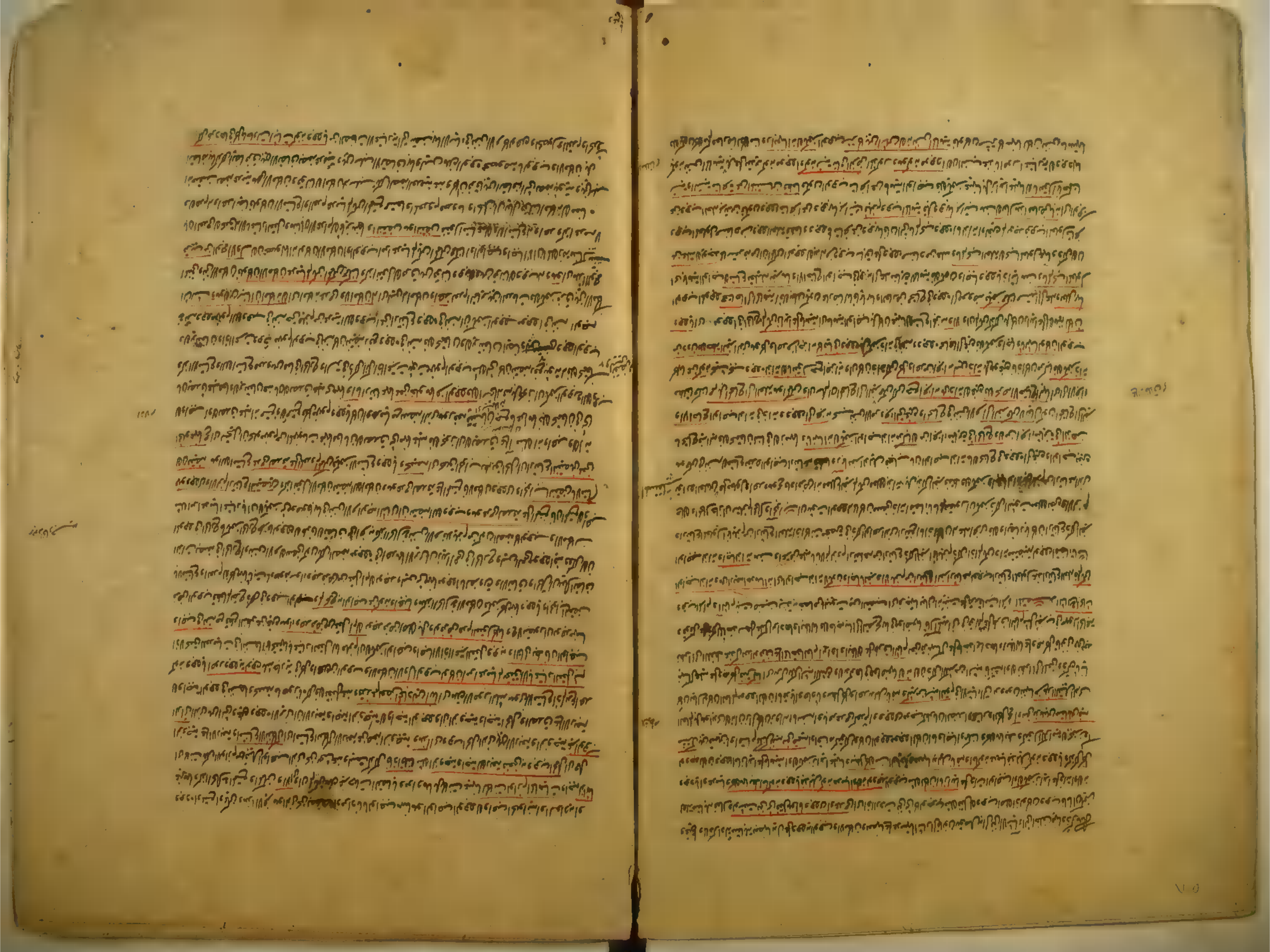
وانما تمايز الذوات بعضها عن بعض بالاحوال الثابتة لها وبعلة ان الذوات متساوية لا بد وان يختص كل منها بحال حتى يتصور تمايزها بالاحوال
فاما ان يكون ذلك الاختصاص لذاتها من غير نفسه وانه ترجيح بلا مرجح واما ان يكون لامر وهو تلك الاحوال المقتضية للاختصاص اما ذات فالكلام في
اختصاصه عن سائر الذوات بالمرجحية او صفة لزائدة فالكلام في اختصاص الذات بها اي بتلك الصفة وما بحثه فالاشتراك في الذوات اعني المساوي
في الحقيقة يوجب الاشتراك والتساوي في اللوازم ضروري سواء كانت تلك اللوازم احوالا او لا فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة مع الاختلاف
باللوازم التي هي الاحوال واما على ما بينا اعني نفاة الاحوال فالذوات فانها متخالفة في الحقايق وانما تشترك في اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز ان
تكون الحقايق المختلفة مستتبعة لامر واحد لازم لها بخلاف العكس وهو ان يكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتساوي في اللوازم كما مر وانه
ممتنع قطعا وربما قال النافون للاحوال ان مثبتي الاحوال لما جوزوا تخالف الحقايق مشتركة في امور مختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف
وما ليسا بموجودين ولا معدومين فقد ثبت الواسطة التي هي الحال وذلك منقوض بالاحوال مشتركة في الحالية ومختلفة بالخصوصيات التي تميز بها بعضها
عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها اي الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال حال فيشاركه سائر الاحوال
في الحالية وتمتاز عنها بخصوصه وليس المشترك الا موجودا ولا معدوما فثبت حال اخر فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية او تقول وانها اي كل واحدة
من تلك الخصوصيات حال يشاركه سائر الاحوال في مفهوم الحال ويمتاز عنها بخصوصه اخرى وهكذا واجب عنه بوجهين الاول التزام التسلسل في
الاحوال وهو الامام الرازي فانه يشدد باب اثبات الصانع وفيه نظر لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور الموجودة
والتزامهم لانا في هذا الامتناع لجواز ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الاحوال التي ليست موجودة كما لا يمتنع في الاعتبارات والثاني
اتفاقا الثاني ان الاحوال لا يوصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالتماثل ولا انها متباينة بخصوصياتها
لانه وصف لها بالاختلاف واجاب الامام الرازي عنه ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين شاركهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المقصود من
احدهما هو المقصود من الاخر او لا فعلى الاول يثبتهما تماثل وعلى الثاني اختلاف فلا يخرج عنهما وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة
موجودة او حالة على المذهبين لا تقوم الا بالموجودة اما على الاول فظاهر وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثاني فلان الحال لا يقوم الا
بالموجودة فاطلاق اسمي التماثل والاختلاف على الاحوال يكون بمعنى اخر فلا يكون الحكم بان الاحوال لا توصف بهما بالمعنى الاول محالا ثم ان
الامام الرازي قد عارض الوجهين المذكورين في الجواب اجاب عن كلام الناقض بان الحال اي مفهومه ليس حالا بل هو سلب او معناه كونه ليس
موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما فالحال حال وهذا الجواب انما يتمشى اذا ادعى ان مفهوم الحال حال وهو كما ترى
ايضا وهو ان مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة ولا يكون لمفهوم الحال حال زائدة على نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات
المميزة لبعض الاحوال عن بعض احوال ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم ان المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم
والحال اعلام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيها وتضييع الاوقات في توجيهها فالمرصد الثاني من مراصد الاول في العوارض
في الماهية قد تم مباحث الوجود والعدم على ما هو حق مرصدها اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لتعرضه عدمها وهي بهذا الاعتبار
متاخرة عنهما وفيه اي في هذا المرصد مقاصد اثنا عشر الاول في تميز الماهية عما عداها فالكلي كليا كان او جزئيا حقيقة هو بها هو هذا انتهى لمفهوم
حقيقة الشيء والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هي لا تقتضي الى فقد مطابقة
اياها فذلك لا التباس فيه لان الامور المتباينة اياها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها ولا عارضة لها ولا تقتضي الى
امور داخلة فيها او خارجة عنها عارضة لها فاذا التفت الى الامور العارضة لها تقتضي الى معاني لما عداها من الامور التي تعرض لها سواء كانت
ذلك العارض لازما لها لا ينفك عنها اصلا فانها وجدت من كانت هو وضرورة له كالزوجية اللازمة للاربعة او مفارقا عنها كالكتابة للانسان
فالانسانية من حيث انها انسانية ليست الا الانسانية فليست الماهية الانسانية من حيث هي انها موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا
من المقابلات بمعنى ان شيئا منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لا بمعنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها تستحيل خلوها من المقابلات

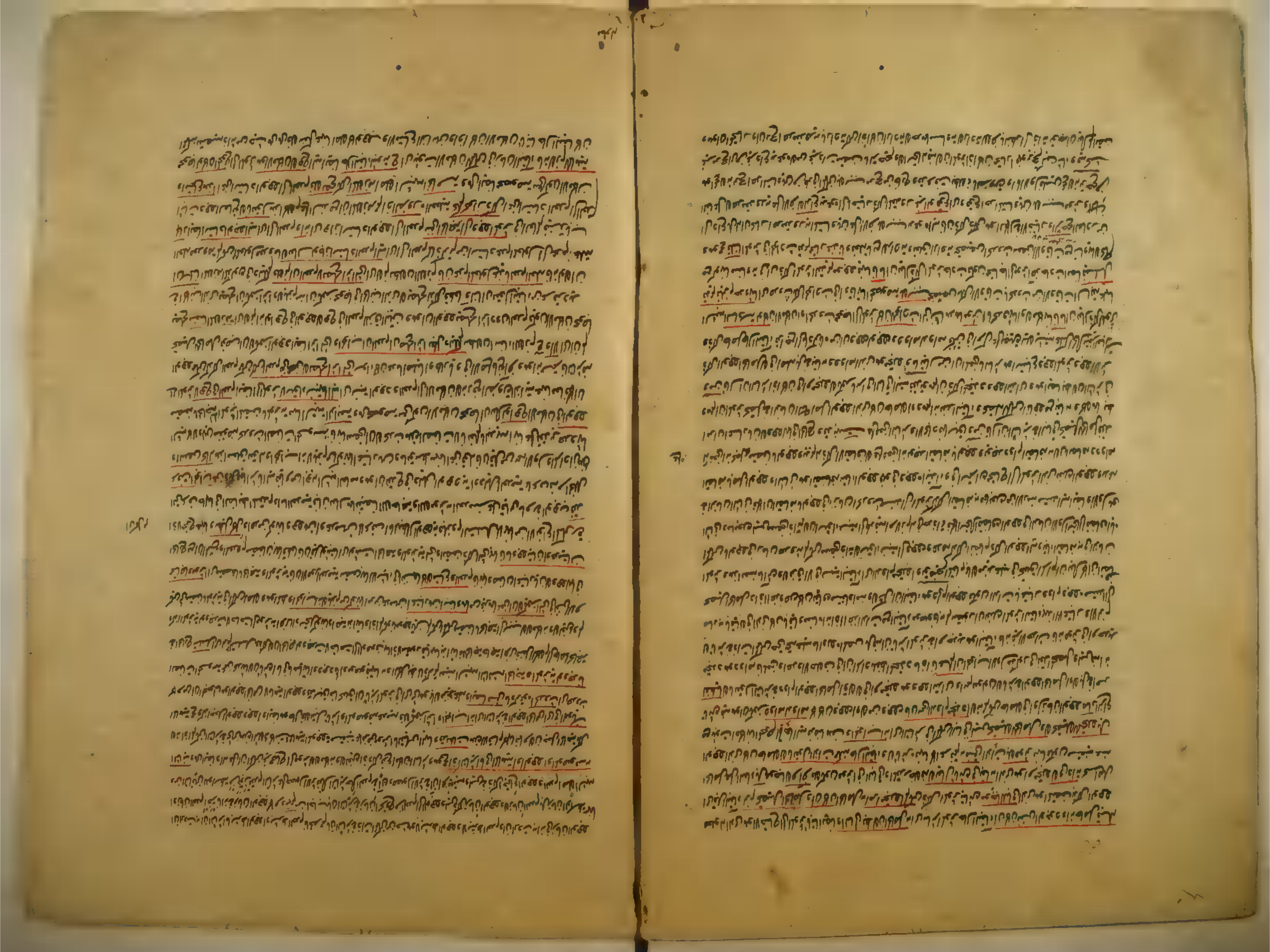


فانها انما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي
كان الكلام صحيحا والتعقيد بكلفا وابعد من ذكر ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا
داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد انتهائها لا تتعلق
بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل منك جعل لها مغايرة بين الماهية
ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما بكون احدهما مجعولة لتلك الاولى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره
في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصائغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يعمل الثوب ثوبا ولا الصبغ
صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهية في انتهائها مجعولة ولا وجود انتهائها
ايضا في انتهائها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات
بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بينا آنفا انه المعنى الذي لا يتوهم بطلانه فما تقول في المجعولية مطلقا وما ثباتها مطلقا كلاما صحيحا
اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق بط لان المجعولية بمعنى
جعل الماهية تلك الماهية متصفة بها فيها وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لها متحققا وان اراد ما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب
في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب يتشاركان في ثبوت
المجعولية بحسب الوجود والحاجة الى التاثير وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بان المركب في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط
كان موافيا صوابا بلا ريبة المقصد السابع المركب اما ذات ان كان فاقيا بنفسه واما صفة ان كان قائما بالغير والاول يقوم بعض اجزائه
ببعض فرضا والا اي وان لم يقم بعض اجزائه ببعض استغنى كل جزء الاخر فلم يحصل منهما ماهية متحدة وحدة حقيقية لما سياتي في المقصد التاسع
من انه لا بد من بعض الاجزاء الى بعض وعلى هذا فمن هذا المقصد ان يوجد من التاسع على الزحاجة بعضها الى بعض لا يجب ان يكون بينهما به لجواز ان يكون
احتياجه اليه بوجه اخر ولا بد في الاول ايضا ان يكون بعض اجزائه قائما بنفسه والا لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه والثاني اي المركب الذي
يقوم قائما بهو غير المركب والجزء انه قائما ان يقوم اخر او كلاهما تلك الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الاخر حتى يتصور
كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا او يقوم جزء منه بذلك الثالث ابتداء ويقوم الجزء الاخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه اي الجزء الاخر بالثالث
بالواسطة الى ان الجزء القائم به ابتداء المقصد الثامن اما ان يكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت اجناسا وفصولا او غيرها اذا علم
انها مشاركة لغيرها في ذاتي اي امر غير خارج عنها ومخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور اذ نعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز والا لم يكن الغير
شيئا وما به الامتياز جاعلها كانت مركبة منهما لا بان يشترك اي يحكم على الماهية بكونها مركبة بان يشارك غيرها في ذاتي ويخالفه في ذاتي اخر لا بان يشترك في ذاتي
وعلما بعارض نوعي او سلبي اي عارض سلبي لجواز كون ذلك الذاتي اعني ما ليس بعرضي تام ماهيتها كافرادها البسيط الذي هو طبيعة نوعية بالذات
فان افراده تحلت بالتعينات التي هي امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت
ويمتاز عنها بشيء سلبي هو انه ليس مفهوم الا الثبوت فقط وللماهيات امور اخر وليس يلزم من ذلك تركب الوجود ولا بان يختلفا في ذاتي
مع الاشتراك في عارض نوعي او سلبي فان هذا ايضا لا يقتضي التركيب لجواز ان يكون البسيطان قد يشتركان في صفة نوعية او سلبية ويتمايزان بتمايز
الحقيقة ولا تركيب في شيء منهما واعلم ان المتخالفين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم الماهية دل ذلك على التركيب لان اللازم المذكور لا
الماهية لا يستند الى ما به الاشتراك والا لكان مشتركا فيه بل يستند الى شيء اخر معتبر في الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم مستغنى عن
ذكره لا بان يشترك في ذاتي وعلما بعارض او سلبي واما الاشتراك في عارض نوعي او سلبي والاختلاف في عارض اخر نوعي
او سلبي فظ انه لا يستغنى عنه المقصد التاسع لا بد في تركب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض او لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر
لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالجزء الموضوع بحسب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح واوله العسكر فانه مركب

من الاحاد مع استغناء كل منها عن الاخر والمجموع فانه مركب من المفردات مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فاستغنى ذكر الحكم الكلي واجيب عنه بان
الجزء الصوري فيها وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للاحاد كلها وللمفردات باسرها الى الجزء المادي هو الاحاد والمفردات وهو صعب لان مثل
هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والجزء الموضوع لجنسه فلو كان اجتماعا لكان المركب منها ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة والاولى الجواب
ان يقال اما المجموع فلا بد فيه من نوع اي صورة نوعية تابعة للمزاج تستعقب كيفيات واثارا صادرة عنه واثر ان ذلك المزاج يعني الصورة عرض
المجموع ومحتاج الى الاجزاء الاخر لحلوله فيها وهو يؤيد ما ذكرناه قال الامام الرازي في المباحث المشرقية واما الجزء الاخر وهو الصورة المجموعية التي هي مبدأ
الاثار الصادرة عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات فعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزءا من المجموع
محتاجا الى باقي الاجزاء لزم تركب الجوهر الذي هو المجموع من جوهر وعرض وقد جوز تقسيمهم متشاركا تركيب الجوهر من جوهر هو القطع الحكمية
وعرض هو التركيب المخصوص اي الهيئة المترتبة عليه قال والحق تركب الجوهر من عرض فلم يبرهنه شاخرعنه فلا يكون جزءا منه دون تركبه من جوهر اخر
وعرض يقوم بذلك الجوهر الاخر لان اللازم حينئذ تاخر احد الجزئين من الاخر ثم سيجيء ان يكون العرض جزءا لمحله الجوهر قائما به واما العسكر فانه عبارة
عن مجموع الاحاد فقط وهو موجود بالشبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية الوحدة ولا فرق بين العسكر والمركب
من الانسان والحجر في ان المركب منهما عين الاحاد باسرها وفي انه يترتب على الكل منهما ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه وفي انه يمكن ان يعتبر هناك
ماهية اجتماعية باعتبار ما يعرض للامور المتعددة وحدة اعتبارية الا ان تلك الماهية اذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن العسكر امرا موجودا
في الخارج لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعا فذلك مما لا يقول به عاقل ثم انه يجب ان يكون الحاجة بين الاجزاء اما من جانب واحد او من الجانبين يجب
لا يستلزم الدور وذلك اعني استلزامها الدور بان يحتاج كل جزء الى الاخر من جهة والثاني واما احتياج كل جزء الى الاخر من جهتين فيجوز ان لا دور
فيه كاحتياج الهيولى الى الصورة من وجه وهو ان يتاخر الهيولى بالصورة ويحتاج الصورة الى الهيولى من وجه اخر وهو احتياجها في شخصها الى الهيولى
وسيأتي ذلك في موقف الجواهر المقصد العاشر قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض في الماهية الواحدة وحدة حقيقية
ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما علة للاخر وليس الجنس علة للفصل والا
استلزمه فكان الجنس منحصرا في نوع واحد او نقول كانت الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو المطلوب واجيب عنه
بان المحتاج اليه هو العلة الناقصة وانما غير مستلزمة لمعلولها فان اردت بالعلة العلة التامة منعنا كون احدهما علة للاخر والحاجة التي بحثت عنها
هي الاخرى لا تستلزمه اي كون احدهما علة تامة للاخر وهو المطلوب وان اردت بالعلة العلة الناقصة فلعل الجنس علة ناقصة للفصل ولا يجب
استلزامها لمعلولها اما المستلزم للمعلول العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس في معلول واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد
وفي عامة الجواب اشكال اذ يمكن ان يقال ان اردت بالعلة التامة الخ ثم ان المتبادر مما نقله عن الحكماء وزيفه هو ان الفصل علة لوجود
الجنس في الخارج وذلك مخالف لقولهم اعدام المطابق لما ذكره بقوله قال الحكماء الجنس امر مبهم في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو بعين
كل واحد منها في الوجود وليس هو مفصلا مطابقا لماهية نوع منها بتمامها وانما تفصله بالفصل فاذا انضم الفصل اليه صار نوعا
ومتفصلا فهو اي الفصل علة له يفصله في العقل اي يجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه اي يعينه لنوع واحد من تلك الانواع
التي كان صالحا لكل واحد منها فهو يجعله متفصلا ويقسمه في الذهن لا انه علة خارجية لوجوده لانه ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل
في الخارج حتى يتصور منهما عليه وليس الفصل انما علة لوجود الجنس في الذهن والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول وهذا الذي
ذكرناه من كون الفصل علة لتفصل الجنس وزوال ابهامه في العقل بين لا حاجة به الى دليل احترزنا عن المتاخرين ثم انه ليس المقدار مثلا
امرا متعينا ممتازا في الخارج بترتب كونه خطا اي فصل الخط المميز اياه عن مشاركاته في المقدارية وثانيا كونه سطحا
وثالثا كونه جسما تعليميا بل له مقدار مخصوص هو في نفسه الخط ليس ذلك المقدار الا الخط من غير ان يكون هناك شيئان مختلفان
في الخارج متحصل منهما الخط ومقدار اخر هو السطح ليس الا السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا نفس المقدار امر مبهم







باحدى الارادتين دون الاخرى فان اسند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يسند الى شيء
فقد ترجح احد المساويين على الاخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن تعدد تعلقها بحسب المرادات قلنا فيلزم ح التسلسل في التعلقات
الشبهة السابعة جملة الحوادث التي وجدت الى الان من حيث هي جملة لا شك انها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث او الامكان موجبا
الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن لا علة لها والا فاما حادثة فيكون تلك العلة داخلة في الجملة الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء
منها وهي اي تلك العلة خارجة عنها لان المؤثر في الجملة لا بد ان يكون خارجا عن الاثر فيكون داخلة وخارجة معا هف واما قديمة فصدورها
لا موثرا اذ لا يجوز ان يؤثر ذلك القديم فيها لان ما يؤثر منها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا معقول بما يؤثر حقيقي بلا حصول اثر وان كان
حادثا لزم ان ينصف القديم بصفة تحدث هي المؤثرية فيكون محتاجة الى موثرية اخرى فينقل الكلام اليها فيلزم التسلسل والجواب انها اي
المؤثرية صفة ذهنية فنختار ان المؤثر في جملة الحوادث قديم وان له تاثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية تتصف بها القديم من غير حاجة
الى تاثير اخر فلا نسلم ولنا يقول الاتصاف حادث وان كان عدميا يحتاج الى مرجح ومخصص فان قيل الارادة كافية
في ذلك قلنا قد مر آنفا وجه الاشكال فيها الشبهة الثامنة دعوى الضرورة في قدرة العبد وفي قصد الهارب من السبع اي بعلم
بالضرورة ان قدرة العبد موثرة على وفق ارادته وان افعاله صادرة عنه وتعلم بالضرورة ايضا ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان
فاختار احدهما بلا مرجح لازم ح احتياجه الى الفرار يحتاج يستحيل منه ان يقف ويفكر في رجحان احدهما على الاخر وكذا الجوعان اذا احضر
عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا سبب والجواب ما قد عرفت من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس
بمستحيل انما المستحيل ترجيح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا ما في هذا الجواب خاتمة للبحث الاول من ابحاث الممكن
قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ماهيته لا تقتضي ذلك
فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا متى تعذر زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وان لم يلاحظ
معه شيئا اخر من الامكان وغيره وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحوج في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام الازلية معللة مع كونها مستمرة والكل
منظور فيه اما الاول فلانه ليس ماهية الممكن خروجه من العدم الى الوجود حتى بالحدوث والا لكانت حالة الخروج عارية عنهما معا بل ليس لها الا
الاتصاف بالعدم او الاتصاف بالوجود فاحتياجها الى المؤثر في هذا الاتصاف وقصة البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجبة للبناء حقيقة وكلامنا
في العلة الموجبة بل هو محركة يقع عليه حركات الالات من الخشبات والثبات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة من تلك الالات
وتلك الاوضاع مستندة الى علل اخر غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضر بها عدم تاثيرها واما الثاني فلان العقل يجوز وجوب الحادث
لذاته لما طلب علة اصلا وظهر ان ذلك الطلب لملاحظة امكانه ان شيء من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت في
الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة وان كانا مستندين وقيل المحوج الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزءا من العلة
المحوجة وقيل المحوج هو الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة موجبة والحدوث شرطا لتاثيرها وتاثيرها قالوا وقيل الفريق السابق
نفى اعتبار كل من الامكان والحدوث صفة المؤثر الحدوث اما شرطا او شطرا وقيل الكل ان كل واحد من الاقوال الثلاثة ضعيف قاله الامام
الرازي لان الحدوث صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا فاما الحدوث من الوجود وهو اي الوجود متاخر
عن تاثير العلة اي عن الايجاد الذي هو عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى المؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع المتاخر
عن علة الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير كون الحدوث علة الحاجة اوجزاءها او شرطا تاخر عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث
وخمس على التقدير الثاني لان هذه العلة متقدم عليها والاظهر في العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب واما الحدوث والعدم
قال المص ولا يعني انه اي ما ذكر هذا القائل مغالطة نشات من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها لانهم لم يريدوا بقولهم
ان الحدوث علة الحاجة او جزءا او شرطها الا ان حكم العقل بالحاجة للاحق الحدوث اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه

لان الحدوث علة في الخارج للحاجة فيوجد الحدوث في الخارج اولا فيوجد الحادث ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور
كون احدهما علة للاخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج في وجوده الى المؤثر فصدقه
في نفس الامر لكون الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة الى غيره وكما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هي ذات الموصوف او غيره كذلك اتصافه
بالصفات العدمية يحتاج اليها والفرق ان الوجودية يحتاج الى العلة في وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا يرى انه لا قائل بان اتصاف زيد بالعمى
كان سوالا متوجها عند العقلاء كلا ان ما قيل لما كان في وجود العمى في نفسه ولا يجوز ان يعلل اتصاف الشيء بوصف من الاوصاف الموجودة باتصافه بصفة
اخرى منها كذلك يجوز ان يعلل اتصافه بصفة الاعتبارية بصفة اخرى منها وكما ان العدل ممكن موصوف بالتقدم على معلوله بها كذلك موصوفه ايضا
اذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ما ذا فنقول ذهب القدماء الى ان علة اتصافه بالامكان
وذهب جمهور المتاخرين الى انها اتصافه بالحدوث وعن ادريس جيره فوافقوا عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث في نفس
الامر متاخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيما واتصافه بالوجود متاخر كذلك عن الامكان وهو ايضا متاخر كذلك عن احتياجه
فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا الكلام متفق الاغلاطة فيه اصلا لقائل ان يقول ان الامور موجودات
خارجية وبعضها علل لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات بل اريد انها امور اعتبارية لا
لها اي علة ما وجودها لكن الاشياء متصفة بها في نفس الامر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس
الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا الخ فان اراد بان الحدوث علة بحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الامر
دون الخارج كما صححناه كان الدور لازما مطلقا وان اراد انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام
اذ المقصود منه بيان علة الحاجة لا بيان التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متاخر ايضا من الوجود لانه كيفية نسبية
الوجود الى الماهية فيتاخر عنها كالحدوث قلنا الامكان متاخر من الماهية نفسها ومن عدم الوجود ايضا لكنه ليس
متاخرا من كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل ان يتصف به واما الحدوث فلا يوصف به الماهية
ولا وجودها الا حال كونها موصوفة وثانيا ان ثاني ابحاث الممكن لا يكون احد الطرفين اي الوجود والعدم اولى به لذاته
فان قلت هذا البحث حالا فانه ينافي ما لا يكون احد الطرفين اولى به لذاته فلا يتصور ح ان يكون احدهما اولى به
لذاته والا لم يكن متساويا قلت الممكن الخارج من الشبهة هو ما لا يقتضي وجود احدهما اقتضاء تاما يستحيل معه انتفاء الوجود
كالواجب ولا يقتضي ايضا عدمه كذلك كما لا يمتنع وليس هذا من هذا التساوي طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى بيان
انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد الوجوب وهم من جوز ذلك اي كون احد طرفيه اولى به
لذاته فقال طائفة اولى بالممكنات الوجود اي غير اتفاق كالكم والزمان والصوت وعوارضها اذ لولا ان العدم
اولى بها لجاز بقاؤها وقد بان الوجود غير ابقاء وغير مستلزم لوجود ماهية تلك الاشياء لانتفائها بالتنفي والتجدد ليست
قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها لذ يمكن لها ما عدا انتفاء
جزء من علتها ولا يمكن وجودها الا بتحقق جميع اجزاء علتها فالعدم اسهل وقوعا فهو مرجوح بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها
لا تصلح اولوية لذاتها فان قلت اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد
الشرط كان العدم اولى به وقس لذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفساده ظاهر لان تلك الاولوية مستندة
الى الغير لا الى ذات الممكن وانه ان كون احد طرفيه اولى به لذاته بك لان الطرف الاخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية
الناشية من ذات الممكن كان هذا الطرف الاول لذاته واجبا فيغير الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب العدم
لذاته هف والا لا وان لم يمتنع الطرف الاخر فاما ان يقع الطرف الاخر بخلافه وانه يحتاج به لان المساوي قد امتنع

وقوعه بلا علة فالمرجح اولى بان يمنع وقوعه بلا علة واما ان يقع الطرف الآخر بعلة فقد اى ثبوت الاولوية للطرف الاول متوقف على عدم
تلك العلة التى للطرف الآخر فرون لا مع وجود تلك العلة تكون الطرف الآخر راجحا واولى والا لم يكن علة له فلا يكون تلك الاولوية الثابتة
للطرف الاول ثابتة له لذاته اى لذات الممكن وحين لم يكن تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انضمام ذلك العدم اليه والمفروض صلاحيته وهو ان الاولوية
ناشئة من ذات الممكن وحين لانه المبحث عنها فان قيل اذا جوزتم حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف
الآخر اليه فلنفرض ان ذلك الطرف هو الوجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة فى وقوع الطرف الراجح
تكفى فى وقوع الوجود عدم سبب العدم مضافا الى ذات الممكن واذا اى ما ذكر من كون عدم سبب العدم كافيا فى وجود الممكن يعنى عن وجود
المؤثر فى الممكنات الموجودة فيسد باب اثبات وجود الصانع قلنا سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام علاتها فعدم
اى عدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا وتحصيل الحق وهو استناد وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع
وثالثها اى ثالث تلك الابحاث ان الممكن لا حاجة الى العلة المؤثرة فى وجوده ظاهر وكون الاولوية الثابتة عن تلك العلة اذا لم يصل الى حد
الوجوب غير كافية فى وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا فى وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود
قد وقت العدم فى وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد فى الآخر لئلا يترجح احد المتساويين بلا سبب واذا كان
لمرجح لم يكن الاولوية الثابتة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة لانه متى فقد
جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص احد الوقتين لمرجح لم يوجد فى الآخر لم يكن العلة التامة علة تامة فقد
ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية فالمكنة وجود الممكن عن علة بحيث يستحيل تخلفه عنها لم يوجد وهو وجوبه السابق على وجوده لانه
وجب اولا وجوبه من علة فوجد ثم انه اذا وجد فيسرط الوجود ولقدم عدمه يمتنع عدمه والا لجاز اجتماع عدمه مع وجوده وانه وجوبه اللاحق
لوجوده فانه وجد اولا فامتنع عدمه ووجب وجوده فلنه اى فلامكان الموجود وجوبان كلاهما لوجوده وهما بالغير لان الاول بالنظر الى وجود
العلة والثانى بالنظر الى وجود الممكن والغير معه فلا ساقان الامكان لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كونه علة موجودة
وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه يحتوى بامتناعين احدهما من عدم علة وجوده والثانى من عدمه ورابعها
ان الامكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه اصلا والا لجاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا ان كان خلوها عنه
بزواله عنها او بالعكس اى ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد ما لم يكن وانه اى وان خلوها عنه على
احد الوجهين ينفى الامان عن الضروريات فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات
لجواز انقلاب بعضها الى بعض مع ذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المستندة الى ذوات الاشياء فى
استحالة تصور انفكاكها عنها والا لم يكن تلك الذوات تلك الذوات لا سيما مقتضاتها من حيث هى هى وربما يحتج عليه اى على
لزوم الامكان لماهية الممكن بان الامكان ان لم يكن لازما لها بل جائزا فنقول ان حدوث الامكان لها واتصافها به اما ان يكون لامر ينفى ذلك
الاتصاف وهو اى الامكان باعتبار وقوعه صفة لها ممكن لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان فيتسلسل الامكانات
الى غير النهاية او لا يكون حدوث الامكان لها لامر ينفيه فيلزم نفى الصانع اى لا مثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث ثم من غير استناد الى ما ينفيها
او نقول حدوثه للماهية ان توقف على حدوث آخر تسلسل بان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية والا وان لم يتوقف حدوثه لها
على حادث آخر فاختصاصه اى اختصاص حدوث الامكان بذلك الوقت الذى حدث فيه ان كان بلا مرجح منه والحق ان الدعوى
وهى ان الامكان الذى ينتفيه ذات الممكن من حيث هى هى لازم لها يستحيل انفكاكه عنها اظهر من هذين الدليلين لانها قضية بديهية يحكم بها
صريح العقل بعد تجريد طرفيها عما منعى وفى الدليلين مناقشات لا تخفى على ذوى الفطانة وتقرير صحتها لا يشبه فى خفاء مقدماتها
وربما يستدل عليه اى على لزوم الامكان للماهية بان حدوث العالم اى وجوده غير ممكن فى الازل لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه بل يقول

وجود الحادث فى هذا الآن غير ممكن فى الازل لاستحالة ان يكون الحادث ازليا ثم يصير وجود العالم بل وجود ذلك الحادث
ممكنا فيما لا يزال فقد ثبت الامكان بعد ما لم يكن له فلا يكون لانما وكذا فاعليه البارى للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة
فى الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لا يزال وايضا فتصور الممكن المقدور مع الوجود امتناع المقدورية لان الموجود يستلزم ان يكون مقدورا لاستحالة
تحصيل الحاصل بعد امكانه اى بعد امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره عن القادر فقد زال امكان الذى بعد ما كان حاصلا له فلا يكون لانما
والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهى غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلى اى ثابت ازلا كان
الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشىء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذى ينتفيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت
للعالم والحوادث اليومية ولنا عليه البارى لما ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان الوجود المستمر الذى لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن
المعلوم ان الاول لا يستلزم الثانى لجواز ان يكون وجود الشىء فى الازل ممكنا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك
من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور فى كتب القوم وانت فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان
مستمرا ازليا لم يكن هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شىء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه من اجزاء مستمرا فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع
من اتصافه بالوجود فى شىء منها بل جاز اتصافه به فى كل منها لا دلالة فقط بل وهما ايضا وجاز اتصافه فى كل منها مع امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع
اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافى الامكان الذاتى مثلا الحادث ممكن بازليته بالنظر الى
ذاته من حيث هو ومتنع اذا اخذ الحادث متقدما عدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلى وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قدم الحدوث لم يكن هذا المجموع
امكان وجوده اصلا لان الحدوث اخر اعتبارى يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن فان قلت نحن ناخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث
على انه قيد لا جزء ونتخيل انه ممتنع فى الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتى معتبر بالقياس الى ذات الشىء من حيث هو فاذا اخذت ذات الحادث وحده او
ذات المجموع قدر عرضت حالها وان اخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجى استصور امكان امكان ذاتى اذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب او الممتنع بالغير وآن فيه
ان الوجوب والامتناع بالغير انما يجريان فى الممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذى لا يقتضى الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد علة احد
طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك استواء نسبتها الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا له
بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا لزم اجتماع علتين على شىء واحد ولا عروضه للواجب او الممتنع والا لم يبق الوجوب او العدم واجبا فيلزم الانقلاب
وهو ظاهر والجواب عن الثانى اى كون المقدور مقدورا اعتبارى فلا يوصف بامكان الوجود هى تصور زواله وتصور عدم بالامكان من حيث
وقوعه صفة للغير فاعرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتى بل هو امتناع ناشئ من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافى الامكان الذاتى مع انه قد ثبت
فيما سبق ان الباقى حال بقائه مقدور ومحتاج الى مؤثر بعد البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور المقصد
الخامس فى اثبات القديم وهى اقسام اى هى راجعة اليها احدها انه اى القديم لا يستند الى القادر المختار اى لا يكون اثرا صادرا منه اتفاقا قال المتكلمين
وغيرهم والحكماء استدلوا على القديم الذى هو العالم على رأيهم الى الفاعل الذى هو الله تعالى عندهم انه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا
كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمون لو سلموا كونه موجبا بالذات لم يمنعوا استناده اى استناد القديم اليه قالوا حاصل
جوز استناده الى الفاعل الموجب اتفاقا من الذهنين بان يدوم اثره اى اثر الموجب بدوام ذاته فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما
الى الآخر ومنع استناده اى وامتناع استناده الى الفاعل المختار اتفاقا منهما ايضا لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد
دون فعل الموجب اذ لا قصد له وانه اى القصد الى الايجاد مقارن للعدم اى لعدم ما قصد ايجاده ضرورة فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع
بديهة فزاعم فى قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله اتفاقا ليس مبنيا على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا
بان العالم قديم ومع قدمه مستند الى الله وان المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث مستند اليه
بل هذا النزاع منهم عائد الى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا الكلام على انه موجب او على انه مختار لاتفقوا

هو الحدوث في الموجودات فكون سرطان بلا شبهة واما الجواب عن ذلك الاشكال فقد عرفت ما فيه وعن الرابعة اما عما ذا انه اي الواجب مستجمع في الازل
لشرائط الفاعلية لكنه فاعل مختار فله تاخير الفعل الى اي وقت شاء فلا يلزم تقدم الرابع اما بلزوم ذلك ان لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع وعن الخامسة
ان اسناد العدم الى العدم وان كان جائزا لما مر من ان عدم المعلول لعدم العلة لكن هذا الاسناد امر وهمي لا حقيقة له في الخارج ولا يلزم من جواز اسناد
العدم المستمر الى العدم المستمر اسنادا وهميا جواز اسناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر اسنادا حقيقيا وكلامنا في هذا الاسناد لان القدم من عوارض
الوجود دون العدم وعن السادسة مثله وهو ان يقال الاربعة من الاعراض التي له وجود لها وكذا زوجيتها ايضا من الاعتبارات العقلية فاسنادها
الى ذات الاربعة اسناد وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاسناد دائما جواز الاسناد الحقيقي دائما وثانيهما اي ثاني الامرين
من جهات القدم انه يوصف به اي بالقدم ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة ويوصف به ايضا صفاته عند الاشاعرة ومن يكذبهم فانهم
اجمعوا على ان لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته واما المعتزلة فانكروا لفظ اي انكروا ان يوصف بالقدم ما سوى الله تعالى سواء كان صفة له او لم
يكن انكارا بحسب اللفظ لكن قالوا بمعنى فانهم اثبتوا لذاته تعالى احوالا اربعة لا اول لها هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة اي الموجودية والحيية و
العالمية والقادرية فاثبتوا احوالا بانه تعالى ازلية وانت ابوا فانهم سموها حالا حاصلة بعلة للاربعة المذكورة وسموا الذات اي لذاته عن سائر
الذوات المحاذية له في الزائية هي الالهية فقد اتفقوا مع الله في الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القدم مع تحاشيهم عن اطلاق القدم على غير الله تعالى
كذا قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم موجود للاول له وهذه الامور التي اثبتوها احوال لا توصف عندهم بالوجود فلا يكون قديمة الا ان
يراد بالقدم ثابت للاول له لكن الكلام في المعنى المشهور وايضا انما يلزم هذا من اثبت منهم الحال دون من عداهم احتج المعتزلة على نفي الصفات القديمة
التي اثبتها الاشاعرة بان التوحيد ما سعدنا لكنا اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته صفات اي اقانيم ثلثة قديمة سموها اقانيم وهي معنى لا تعقل
واحدها اقنوم قال الجوهري واحسبها رومية هي العلم والوجود والحيوة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحيوة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع
في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته سبعة هي الاوصاف القديمة المشهورة او اكثر كما اذا ضم اليها التكوين او غيره من الصفات
الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء والبدء وغيرهما والجواب انهم اي النصارى انما كفروا لانهم اثبتوها اي الاقانيم المذكورة ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية
بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا ما سئل اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح والمستعمل بالاستقلال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة
هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفر من الله سبحانه بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لا سائر الامة ملة كما يدل
عليه قوله عقيبه وما من اله الا اله واحد فمن اثبت صفات متعددة لا آلهة واحدة لا يكون كافرا وسيأتي كل ما يحتمل الصفات العامة بذاته تعالى لهذا الكلام
واما في ذات الله سبحانه صفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم وجوز الحكماء اذ قالوا العالم
قديم على التفصيل الذي سيطلع عليه والحق عن حدوث العالم واثبت الحرانيون من المجوس وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حران
قدماء ستة اشياء منها عالمان حيان والاول كما في المحصل الثاني حيان فاعلان وهما الباري والنفس اما الباري فهو قديم وهي فاعل لهذا العالم
واما النفس والمراد بها ما يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية فهي جهة لذاتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثة لكانت مادية و
فاعلة في الاجسام التي تتعلق بها تعلق التدبير والتصرف ولا شيء لا عالمة ولا حية ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان
هي الهيولى والفضاء والدهر فالهيولى قديمة والا احتاجت الى هيولى اخرى وهي منفعلة بقبول الصور ولا يكون فاعلة والا كانت مع سائرها
قابلة وفاعلة معا وليست بجسم وهبوط والمراد بالفضاء هو الخلاء ولو لم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا تتميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق
عن التحت وذلك امر غير معقول والدهر هو الزمان ولا يصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زماني فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان اعني الخلاء والزمان
لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازي كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذاهب قال الله ابن زكريا الطبيب الرازي واظهره وعمل فيه كتابا
سمي بالقول في القدماء الخمسة وسنقف على ما حققوه في اثناء ما يرد علينا في الكتاب وقد اشرنا نحن الى ذلك اشارة خفية المقصد
السادس في اثبات الحدوث وهي ايضا راجعة الى امرين احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم اي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له اي لوجوده اول وهو

اي الحادث معدوم قبله اي قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزماني وثانيهما القدم الزماني وقيل هو المسبوق بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك
سبق زماني اولا وهو المسمى بالحادث الذاتي وبازائه القديم الذاتي فيكون الحادث بالتفسير الثاني اعم منه بالتفسير الاول اذ المعلول القديم بحسب الزمان
ان اثبت كان حادثا بهذا المعنى الثاني لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول قال الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي الممكن
لذاته غير متقوم للوجود ولغيره معطي له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته مستلزم ارتفاع ذاته وذلك مستلزم ارتفاع
ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا ينتفي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين فاذن
له وجود اي عدمه مقدم على وجوده متقدم بالذات وهو المعنى تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي
عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزماني الا ان السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقد صرح به بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا
فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له او جزءا لعلته ولا سيما وذلك في الممكنات المستمرة الوجود من الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا
ذاتيا ويرد عليه اي على الدليل الذي ذكروه ان عدم انتفاء الوجود وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب انتفاءه اي انتفاء الممكن لذاته
العدم لكون عدمه سابقا على وجوده سبقا ذاتيا كما رغموا لعدم انتفاء الوجود والعدم لكونه مستندا الى ذات الممكن سابق على انتفاء الوجود لكونه
مستندا الى غيره فان جعل مسبوقية استحقاق الوجود لا استحقاقه حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازي صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم على ما بالغير
لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثاني من دون العكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت
ان ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكروه وعلى تقدير ثبوته انما يصح هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية في الممكنات حتى يتصور هناك
ان لا انتفاء الوجود مقدم على انتفائه لئلا يكون الوجود جنبها لم يتصور وذلك اصلا نكتة الحدوث لا تحتمل الا سبق امر عليه على الحادث
لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء فلا تحتمل الا بامر سابق عليه فهو اي ذلك السابق اما عدمه الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق او امر آخر يمكن
اجتماعه معه واما اختلف نفسين نظرا اليه اي الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتاخر واذا اعتبر تقدم
غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات باسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلته سبقا بالجامع فالسابق اللاحق ويكون القدم الزماني
مختصا بما لا واجب تعالى وثانيهما اي ثاني امري الحدوث انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني مستدعي مادة اي محلا اما
موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما جسما متعلق به الحادث ان كان نفسا وتقدير المادة بالهيولى
وهمي لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها وقدم اي زمانا اما المادة فلانه اي الحادث قبل وجوده ممكن وهو ظرف والامكان امر
وجودي كما مر من اول وجوده مرتبا سيدعي محلا لامتناع قيام الامكان بنفسه موجودا له سيقيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وليس ذلك محل
نفسه اي نفس ذلك الحادث الممكن اذ لا يوجد قبل وجوده فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه ولا امرا منفصلا عن الحادث
بالكلية لا تعلق به اصلا فانه لا يصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به اذ لا كان منفصلا وبائنا له في الوجود لان صفة الشيء لا تقوم بما بائنه
كقدرة القادر مثلا اي كالقادر على القادر على ما توهمه بعضهم من ان معنى امكان الشيء قبل وجوده هو صحة اقدار القادر عليه فانها اي القدرة
بل صحتها معللة بالامكان اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك واجب بان ذلك
لان الممكن في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا ان صحة العائدة الى ذات المقدور وهي الامكان مغايرة للصحة العائدة الى
القادر لكان هذا تعليلا للشيء بنفسه ما حرجة لما خر المعلول عن علته وايضا امكانه الذي صفة له في نفسه لا مانعا يسلل الفاعل و
صحة الاقدار عليه مضافة الى الفاعل فلا يكون احدهما غير الآخر واذ قد ثبت ان الامكان محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه
مباينا له فهو اي ذلك المحل امر متصل به اي بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام امكانه به وهو المادة ولا بد ان يكون
قديما عندهم والا احتاجت الى مادة اخرى وفي المباحث المشرقية ان ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادة كالاعراض
وتارة يوجد فيها كالصورة وتارة يوجد فيها كالنفوس الناطقة فان قيل الامكان امر اعتباري كما سبق وانتم معترفون

والامور الاعتبارية لا تستند على محل موجود اذ كيف يستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه قلنا المراد بهذا الامكان
الذي يستدل به على وجود محله هو الامكان الاستعدادي وانه غير الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي امر اعتباري معقول لكن عند انتساب ماهيته الى الوجود
وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كامر ولا تصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان
الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه الامكان لا به وغير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم
يوهم الاستدلال بالامكان الذاتي فاراد توضيحهم المرام فقال وتحقيقه اي تحقيق كلامهم في هذا المقام ان الممكن ان كان في صدوره عن الواجب
امكانه الذاتي اللازم لماهيته ولم يتوقف على امر زائد لان الواجب تام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل بل هو جواد ولا تناهي الاجود التامل فاذا
فرض ان امكانه الذاتي كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول والا وان لم يكن امكانه الذاتي
في الصدور احتاج الى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام الممكن ايضا بدوام الواجب وشرط القدم فلا
يتصور ان يكون الممكن الصادر من الواجب على احد الوجهين حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا بالضرورة
لكن لما كان ذلك الشرط حادثا احتاج الى حادث آخر اذ لم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر اصلا او كان شرط قد يما لم يكن موجودا وذلك الشرط الآخر الحادث
يحتاج ايضا الى حادث ثالث قبله وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث الى ما لا نهاية له لكن ان كل الحوادث المرتبة اما موجودة معا او متعاقبة كما سيأتي
من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل في الامور المرتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا ولان ذلك المجموع المركب من تلك الحوادث
الموجودة على الاجتماع يحتاج لكونه حادثا الى شرط آخر حادث ايضا لما عرفت فلكن ذلك الشرط الآخر الحادث داخلا في المجموع لانه من جملة الحوادث
المرتبة وقد اعتبر مجموعها بحيث لا يشذ عنه شيء خارجا عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا سابقا عليه وانه محال واما متعاقبة في الوجود بوجود بعضها عقيب
بعض ولا بد له اي لذلك المجموع من محل يختص به اي بالحادث المفروض اولا والا وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك كان اختصاصه اي اختصاص
مجموع الحوادث بحادث دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح فاذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته الى حادث
معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احد حوادث المبدأ بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره فاذن لذلك المحل استعدادات متعاقبة كل واحد
منها مسبوق بآخر لا الى نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات شرط للاحق وان كانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود ومقرب للعلة الموجدة
القريبة الى المعلول المعين بعد بعدها عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعد له عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا نهاية له
من الحوادث المتعاقبة التي اتفق عليه فخروج كل واحد منها الى الوجود مقرب للفاعل القديم الى التاثير في ذلك الحادث تقريبا متدرجا حتى يصل القوة اليه
فيوجده وهو اي هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب
والبعد والقوة والضعف فان استعداده الشديد الاتصال اقرب واقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف
في العدم الصرف والنفي المحض فاذن هو امر وجودي وعلة الموجود هو الحادث وهذا الاستدلال الذي هو بالامكان الاستعدادي مبني على
اصلهم الفاسد وهو نفي التناهي على المختار والقول بالايجاب ثانيا على ان المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص ايجاده ببعض
دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وسيتبين ان المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ومنهم من اختار ان الامكان الذي استدل
لا وجود له في الخارج وقال الامكان امر عقلي يتعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس هو موجود في الخارج اذ ليس لنا في الخارج شيء
هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج ولعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه وقد بحث لان تعلقه بذلك الشيء
الذي هو موضوعه تعلق ذهني لا خارجي ولا يدل على وجوده في الخارج واما الثاني فلوجهين الاول ان هذا الاستعداد ثابت المتعاقبة على المادة
بعضها مقدم على البعض تقدما لا يجامع فيه المتقدم المتأخر وهو التقدم الزماني فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب
واما لم يجب عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانه وقد يجاب ايضا بان هذا التقدم ثابت
بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما تنفصوا عن هذا بان القبلية والبعدية اللتين لا يجامع فيهما القبل والبعد عارضتان للزمان

بالذات

بالذات ولغيره بواسطته الا يرى انا اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو انجه ان يقال لماذا فاذا اجيب بان تلك كانت في خلافة
فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه انجه السؤال ايضا فاذا قيل خلافة فلان كانت في العام الاول وخلافة غيره كانت
في هذه السنة لم يتجه ان يقال لم كان العام الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر نفس الزمان فذاك والا
فلا بد من زمان قارن كلا من المتقدم والمتأخر الوجه الثاني ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة لانه لا يعني بالحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده
والعدم ليس بشيء ووجوده لعروضه للعدم وتسليم بان يكون وجود الشيء عارضا لعدمه ولا نفس عدمه لان العدم قبل اي قبل الوجود كالعدم بعد
اي بعد الوجود في كونه نفس وليس قبل كبعد لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولا يمكن ان ما به الامتياز اعني التقدم غير ما به الاشتراك اعني نفس العدم
فاذن هو اي التقدم امر زائد على وجود الحادث وعدمه وموجود في الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمي لصدقه على الممتنعات وليس امرا مستقلا بذاته
بل لا بد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان المقارن لعدم الحادث وجوابه انا نمنع كون التقدم امرا وجوديا
فانه بعدمي للعدم لا اعترف به حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده والوجودي لا يعرض للعدم بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه
موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري فلا يصح معروضا موجودا في الخارج ولا يمكن ان يقال كون التقدم امرا ثبوتيا كما يشهد به البديهة اجاب بقوله
والحكم بثبوته اي بثبوت التقدم في نفسه هو الوهم بديهة دون العقل وحكمه في المعقولات الصرفة مردود كما في تجيز الباري فان الوهم يحكم بديهة
ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة وكما في كون كل مرئي مقابلا للرائي او في حكمه كما في الامور المشاهدة في المرآة وهذان الحكمان باطلان للقطع
الباري ليس متحيزا اصلا وهو مرئي في دار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بانه موجود باطل فان قلت سبب ان القبلية
والبعدية عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتي هو الزمان قلت هذا مسلم لكن
لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز ان يكون امرا اعتباريا معروضا كما في نفس الامر لما هو اعتباري المرصد الرابع في الوحدة
والكثرة فانهما من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد الاول الوحدة تساوق الوجود اي تساويه فكل ما له
وحدة فهو موجود وكل موجود له وحدة في الجملة حتى الكثير الذي هو ابدا الاشياء عن الاتصاف بالوحدة اذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية تامة موجبة
الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات وهو اي اتصاف الكثير بالوحدة لا يمنع تقابلهما اي تقابل الوحدة والكثرة
فانهما لم يعرضا لشيء واحد ثم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير الذي عرض له الكثرة ولا اشتراك في عروض احد المتقابلين للآخر انما الحال عروضه لمعروض الآخر
فالعشرة عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرة فلم يتحد في الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلهما فان قلت فعلى هذا لا يصح ان كل ما هو
موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة
صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال
معروضة للوحدة ولا اشتراك في عروض المتقابلين لشيء واحد من جهتين ولنا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض ولا جل ذلك
التساوق الذي بينهما ظن بعضهم انها اي الوحدة نفس الوجود فيكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين وبطلانه
انه لو كان الوجود الشخصي نفس الوحدة الشخصية لكان التمزق الواقع للجسم الواحد اعداما لذلك الجسم المشخص وايجادا للشخصين آخرين لا بالتمزق
يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص وانه اي كون التمزق اعداما باطل اذ ليس شق البعوض بابرة الجسم الاشخاص اعداما له وايجادا
لجسمين آخرين والمجوز لذلك بناء على انه مجرد استبعاد لا ينافي الجواز العقلي مكابرة لمنفي عقله لا يخالف ولا باظهر واما جوازه من جوز بناء على ان
الصورة الجسمية هيئة متصلة في حد ذاتها فاذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهيئة الاتصالية ووجد هيئتان اخريان اتصاليتان والموجود
في الحالين هما هو الهيولى التي لا اتصال لها في انفسها ولا انفصال بل يجامع كلا منهما وهي هي وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست
عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ ذلك وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التمزق اعداما ويدل عليه ايضا ان الامور
الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص وايضا فالوجود يجامع الكثرة والوحدة لا يجامعها ومعنى ذلك ما فصله بقوله فالكثرة من حيث هو كثير اي

من حيث تلاحظ كثرته وتفصيله موجود وليس من هذه الحيثية واحدة وذلك دليل التغاير لو لم يكن متحدين لكان له اصدق احدهما على شيء
من حيث صدق عليه الآخر من تلك الجهة وهي ان الوحدة سابقة للماهية زائدة عليها لا بها اي الماهية فرجيت هي قبل الكثرة واذا اخذت مع الوحدة
تابعا ملاكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس ما مر في بحث الوجود والكثرة ايضا غير الماهية بل زائدة عليها مثل ذلك فان الماهية كالانسانية
من حيث هي قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة منفصلة كانت آبية عنهما والكثرة غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما فانه اذا جمع اعدام كما يا
في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد فانه
بط والمجوز يكابر واما لم نعترض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيان مثل ما مر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدة المتصف
بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد بلا كسب منه وكان في التصريح بما وقد الوحدة للوجود نوع اشعار بعدم امتنها على قياس بداهة وقس حال
الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الحس من الوحدة فان النفس تدرك اولا جزئيات برتسم
صورها في الآلات ثم تنتزع من تلك الجزئيات المكثرة صورة كلية واحدة ترتسم في العقل اي في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو في النفس والكثرة عارضة
لما هو في الآلة والمدرك للكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها الظهور عندها من العارض لما ارتسم
في الآلة واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضين سواء اعتبر الكلي او جزئي قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل
من الوحدة والكثرة بخصائصهما الا ان الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس بل لا يبعد ان يقال
تعريف الكثرة بما تعرف حقيقي المقصد الثاني قد اخذت في وجودها قابلية الحكم والكثرة المكثرون وقد اطلعت انت فيما مر على الماخذين الجانبين
فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم تتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون
الواحد واحدا في نفسه وايضا هي نقيض اللا وحدة العدمية وايضا لا فرق بين وحدته لا وبين لا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة
عليها وقد يقال من جانب الثاني لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فللوحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت
موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها
كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابها وتخصيص الوحدة دليل دال على كونها وجودية هو انه لو كانت الوحدة عدما لكان عدم الكثرة
التي تقابلها لامتناع ان يكون عدما مطلقا او عدما لشيء آخر لا يقابله واذا كانت عدما للكثرة فالكثرة اما وجودية والوحدة جزءها فيكون الوحدة ايضا موجودة
على تقدير كونها عدمية وهذا خلف مع انه المطلوب واما عدمية فيكون الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوتية وهذا قريب مما نقله عن الامام الرازي
في باب التعيين والجواب عنه ما سبق هناك بعينه المقصد الثالث بين الوحدة والكثرة مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية اي ليس بين ذاتيهما تقابل لانهما لا يتحدان في موضوع واحد بالشخص اي ليسا منسوبتين
بالعروض الى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة
ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بحسب ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة
واحدة لكن رتبا امتنع ثبوت احدهما لتعين الآخر فيه لا من خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء الموضوع الكثرة كما ان
الوحدة جزء لها ولان الوحدة متقدمة وجودا على الكثرة لانها مبدأ لها وجزء منها فلا يمكن الوحدة مقابلة للكثرة لان المتقابلين متغايران لا متقدم احدهما
على الآخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تقابل ولا ضد لها لانه ليس احد الضدين متقدما على الآخر وجودا والوحدة متقدمة
للكثرة فلا يكون الوحدة عدما لها فلا يمكن التقابل بينهما بل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان احدهما لا يتقوم الآخر ولا ضد ايضا لان احد الضدين
لا يتقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من التقوم دليلا على نفي التضايف والتضاد لان دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهرة جدا وتقريب منها
دلالته على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقوم دالا
على نفي ما عدا التضايف لظهور دلالته عليه واما دلالته على نفي التضايف فانما يظهر اذا لوحظ استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة و

الكثرة

والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات بل بينهما تقابل بالعرض وذلك لانا قد عرفتها وهي المكايلة والمكيلية فان الواحد اي
الوحدة مكيال العدد وعادله بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه من قدر اخرى فني بالكلية والعدد مكيال بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا
وبالعكس وذلك لم يجز ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكيالا من حيث انه مكيال وهو محال لان المكيالية والمكيلية متضايفان
فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا التقابل الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية
من الامور المتضايفة وقال المص واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او
انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه وعرفوا الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة كفردين او افراد من نوع واحد
ولا يذهب عليك ان الكثرة المحققة من الامور المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحجر داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاول ان يقال الوحدة
كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ولا يخفى ان تقابلهما اي تقابل المذكورين في تعريفي الوحدة والكثرة بالسلب والايجاب وانه اي
تقابل السلب والايجاب تقابل بالذات فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه الا ان يحمل اي
الوحدة والكثرة اعني تعريفيهما ذلك المذكور في تعريفهما اذ يجوز ان لا يكون تقابلهما بالذات ولكن لم يثبت كونهما امرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل
على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا يمكن ان يكون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام
وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت في العبارة مسامحة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير
صحته في الوحدة لا يتأتى في الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموعة عدمات
انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما له ثم قال ولا يبعد انهم ارادوا الكثرة والوحدة من المفهوم الواحد والكثير
معنى انه لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الوحدة والكثرة التي هي جزءها لا بالعرض من حيث
والمكيلية المكيالية كما قدمنا لانه لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي
بالسلب والايجاب كما ذكره في الكتاب وان اعتبر بين ما صدقا عليه فاما ان يعتبر بين الوحدة والكثرة التي هي جزءها فهو تقابل بالعرض كما
هو المشهور وان اعتبر بين الوحدة والكثرة التي يطرأ على موضوع الكثرة فبطلانها وتنفيها كالماء المتوردة اذا صبت في جرة او بين
الوحدة والكثرة الطارية على موضوع الوحدة الناقصة اياها كما اذا صبت في اوان متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شأن الضدين اذا وردا
على محل الآخر ان يبطله ويسمه وشأن الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لانهما الوحدة اذا طرأت لا تنفي الكثرة بالذات بل تبطل
الوحدات المتقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شأن الضدين ان يبطل ضده بالذات لا بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات
المتقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك امكن تصور رفع اللازم
مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور هنا محال كالتصور هنا بقي هنا شك
وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد في نفسه ان كانت تلك
الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء المركب والوحدة عارضة
للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال بالكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض
للوحدة فلا اتحاد للموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل ومعروض الواحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على
موضوع الواحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس
هناك شيء معتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كانت حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة
لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لان بين مفهومي تعريفيهما تقابل بالذات او بالعرض
والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارية احدهما على الآخر المبطلة اياها تقابل التضاد بط لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع

ولان الكلام في حقيقتها لا في افرادها والوحدة المذكورة اعني الوحدة العارضة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحد منها
عارضة على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها فلا يكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة ومن المتسلفين من قال الوحدة والكثرة
ضدان اذ ظن لا توجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة جانبا عدان جدا ولا توجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين
بالاخر مع ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومة لها اذ لا يشترط ايضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعلم ان ذاتيهما
متقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو ايضا مردود بان ذلك الجزم منا انما هو لتبادر الذهن الى ان معروض الوحدة جزء
لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا فهمهما العقل الى شيء واحد
وحكم بان حصول احدهما مانع عن حصول الاخر فاقل ولله الموفق المقصد الرابع مراتب الاعداد متخالفة بالماهية فانها وان
كانت متشاركة في كونها كثرة لكنها متمايزة بخصوصيات من صورها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم كالصم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك اعداها في انها كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة ومن مبدأ لوازمها ويعم
كل عدد من انواع الاعداد هو عدديته التي يبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحد من تلك الوحدات جزء للماهية وليس لها اجزاء سوى الوحدات
فانها لا تخلو من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية فلا بد هناك من اجزاء صورية كلام ظاهر بل الصواب ان المركب العددي موعين مجموع وحداته
وهذا المجموع الخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها الا الاعداد اي ليس
تقوم كل عدد بالاعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك المذكور الذي هو العشرة اي حقيقة العشرة هي عشر وحدات عرضية واحدة
قال ارسطو انها اي العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركيبها منه لا لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة
عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة
فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشر عرضية واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركيب العشرة من الاثنين والثلاثة ليس اولى من تركيبها من الثلثة
والسبعة او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد
منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا لادخل في تقومها بخصوصياتها
قلت القدر المشترك بينها الذي هو حقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم ربما يستضعف الدليل بان تركيبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركيبها
من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال كل الاعداد على الوحدات لا يدرجها وتجاب بانه لما كانت الوحدات في تحصيل العشرة لم تكن بخصوصيات
الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول المقصد الخامس في اقسام الواحد وهو اي الواحد اما ان ينقسم الى
جزئيات بان يكون مفهومه مانعا من حمله على كثيرين وهو الواحد بالشخص او ينقسم الى جزئيات بان لا يمنع مفهومه من الشركة وهو عين اي غير الواحد بالشخص
ويسمى واحدا لا بالشخص واما اي الواحد لا بالشخص كزيد فهو واحد من وجه وكثير من وجه آخر اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء
اصلا فهو الواحد الحقيقي وهو اي الواحد الحقيقي ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اي سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة الشخصية وان كان له مفهوم سوى ذلك
فاما ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية وهو النقطة الشخصية او لا يكون ذا وضع وهو المفارق المشخص وان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم
الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال وان كان قبول القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل
للقسمة الوهمية على رأي من اثبت المقادير وان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه منفصل اما حقيقة
على رأي نفاة الجزء واما حاصل على رأي مثبتيه بل يقول هو ما حل فيه المقدار كالصوف الحشية والهيولى الهو ما حل فيه المقدار حلول
سريان عند من يثبت هذه الامور او ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد المشخص فانه مركب من اجزاء
مقدارية متخالفة الحقيقة كالماء والتراب والجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متخالفة الحقيقة والواحد
بالاتصال هو القسمة الانفكاكية واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا جزئ كان مثل ماء آن متحدان في الحقيقة النوعية وواحد بالموضوع

اي بالحل عدمت تقول بالمادة فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شأنها ان تتصل بعضها ببعض ويحل في مادة واحدة بخلاف الخاص الناس
اذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد فاما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال هو القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد
بالاتصال المستغني اما مقصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك
المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة واما اي الواحد بالاتصال فالاتصال المذاري سلا فيان عند حد
مشترك منهما كالخطين المحيطين بزاوية وقال ايضا الجسمين يلزم من حركة كل منهما حركة الاخر وهو على انواع واولها بالاتصال ما كان لالتحام
فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية واما الواحد لا بالشخص فقد عرفت انه واحد من جهة اخرى غير جهة الوحدة
فيه اما ذاتية للكثرة اي غير خارجة منها وهو اما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي وافراده
واحدة بالنوع او جزءها فان كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو الواحد بالجنس اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا
على اختلاف مراتبه كالجسم النامي والجسم والجوهر وبالقياس الى افرادها والا وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق ماهيتا
سلا افراده واما عارض اي يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اي محمولا عليها خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع
ان كانت جهة الوحدة موضوعه بالطبع لتلك الكثرة كالفاعل والكاتب انسان واحد في الانسانية فان كون الانسان عارضا لهما بمعنى انه
محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع او واحد بالحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كالنفس والناطق
واحد في البياض فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما اولا اي لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عرضيا لها وذلك بان لا يكون
محمولة عليها اصلا كالحالية النفس الى البدن منه الملك الى المدينة ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه يمكن من تدبيره والتصرف فيه
دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن وذان التعلقان نسبتان
متقدمتان في التدبير الذي ليس مقوما ولا عرضا لشيء بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر اما بطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين
النفس والملك في التدبير كان من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد النفس والناطق في البياض وان اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة
كانت جهة الوحدة هي اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما نسبة كان ذلك اتحادا في العارض
المحمول وقد تسمى الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة الواحد بالنسبة واستقم ان قول الواحد على هذه الاقسام
المذكورة انما هو بالتشكيك وتعلم ايضا اي اي هذه الاقسام اول بعض الوحدة من غيره اولا لشك ان الواحد بالشخص اول بالوحدة من الواحد
بالنوع وهو اول من الواحد بالجنس الذي هو اول من الواحد بالفصل لان جنس الشيء ماهيته له مقولة عليه في جواب ما هو بحسب الشركة دون
الفصل والواحد بالعرض ذاتي اول من الواحد بالعرض وهو اول من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل الانقسام اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية
ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي اول مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اول
من غيرها والواحد بالاتصال اول من الواحد بالاجتماع واذا كان مقولية الوحدة على تلك الاقسام بالتشكيك فيكون تلك الوحدات مختلفة
بالحقيقة متساوية في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوحدات الخارجية المحايثة مع الاشتراك في العارض
الذي هو الوجود المطلق فلا يجب مع اشتراكها اي اشتراك الوحدات في الحكم فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال فيها ما هو وجودي كالوحدة الاتصالية
والاجتماعية على ما سيأتي ومنها ما هو اعتباري محض فلا يلزم من وحدة الوحدة تسلسل في الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية
ولا يلزم من عدمها في الكثرة كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها ما هو زائد على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس
الماهية كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزؤها اي يجوز كونها جزءا منها وكذلك سائر الاحكام
فيقال مثلا جاز كونها جزءا بعض وعرضا في بعض آخر تنبيه له اي لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه يتفرع في
مواضع متفرقة المقصد السادس الوحدة متنوع انواعا بحسب ماهيته ولكل نوع منها اسم يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا

الانقسام

وحدات م

اي بالحل

للتعبير عنها ففي النوع مماثلة فاذا قيل متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة
وفي الكم عددا كانا او مقدارا مساواة وفي الكل مشاكلة وفي الوضع موازاة ومحاذاة كشخصين تساويا في الوضع بالقياس الى ثالث
وفي الاطراف مطابقة كطابقين الطبق طرف احدهما على طرف الآخر وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا تشاركا في بنوة بكر المقصد
الرابع الاثنان مما الغيران اي الاثنينية يلزم التغاير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين سندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان
اتفاقا وقال محققو المتكلمين كل اثنين غيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم خرج نقيضا الوجود والاعدام فانهما لا يوصف
بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا تتصف به عدمان ولا عدم ووجود وهذا اعم من قولهم اذ لا تمايز فيهما ولا
بد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفا معدومين فان قلت اليس قد مر ان الاعدام متمايزة عند المتكلمين التمايز الذهني
قلت اجيب عن ذلك بان التمايز بينهما انما هو بحسب مفهوميهما دون ما صدقت عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا
عليه فتدبر وخرج به الاحوال ايضا اذ لا تمايز بينها فلا تصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والآخر معدوم وخرج بقيد
جواز الانفكاك حال تشكل اما حال تجوز انفكاكها كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه اي الكذكر الذي هو الصفة والجزء لا هو ولا غيره اي ليس الصفة
عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو المعتبر عندهم في الغيرين
وقولهم في جزاء عدم تشمل المتغيرين وغيرهما وكان الشيخ الاشعري قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه
بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالفروع مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان القدم ينافي العدم فغيروا التعريف الى ما في الكتاب
وهو المختار عند الاشاعرة فالوا دليل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس في على غير عشرة تحكم عليك بلزوم الخمسة
للولان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان المراد اما الخمسة فقط فلا نم الحكم بلزومها واما تمام احاد العشرة وذلك هو العشرة
بعينها وبان الغير هنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم
فيها فقد صدقت ولو كان الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غير من الافراد الانسان والالزم ان لا يكون ثوب زيد شيئا
وهو باطل قطعا ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة
او مفارقة وقد قيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة يمكن مفارقتها عنه
الموصوف كصفات الافعال من كونها خالقا ورازقا ومنها ما لا يقال انه عين ولا غيره وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة و
الارادة وغير ذلك من الصفات السلبية للانفكاك بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فكل الصفات
الثبوتية لا يمتنع انفكاكها عن بعضها لنقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها واورد عليهم المضافان كالابوة والبنوة والعلية
والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم اذ لا يجوز ان يعدم احدهما ويوجد الآخر وايضا الجزء ايضا ذهنيا بعينه ولا يقولهم
فانها غير موجودين لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم لكن يرد عليهم الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم
عن الباري في العدم لاستحالة عدمه وفي الخارج ايضا لامتناع تخيره لا يقال في الجواب عن هذا الايراد يجوز انفكاك الباري عن العالم في
الوجود بان يوجد الباري ويعدم العالم وح فقد انفك احدهما عن الآخر في العدم ويجوز انفكاك العالم عن الباري في الخارج فان العالم متحيز
وستحيل ذلك على الباري فقد انفك احدهما عن الآخر في الخارج ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شيء منهما على الباري فقد جاز
الانفكاك بينهما من احد الجانبين في كل واحد من العدم والخارج مع ان جواز الانفكاك عنه في العدم فقط كان كافيا في دخولهما في الحد لانا نقول
لو كفى الانفكاك من طرف في الاتصاف بالغيرية لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود لكن لا جواز انفكاك الموصوف
عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف ويعدم الصفة كافيا في تغايرهما لانه جاز ح انفكاك احدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا

وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل ح من الجزء في العدم فكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وكذا وجب كان
الجواب السابق الذي ذكره الآمدي مردودا بما ذكرناه فقيل الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين فعلا او جوازه
منهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده دون تعقل الباري تعالى
والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما
موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترض بالباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك الباري في الوجود فيجاب بان ليس المراد جواز
الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف
قد عدم او حيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال يتعقل الباري معدوما او متحيزا دون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون
التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غير مطابق وح يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل كل منهما بدون وجود الآخر
اما تعقلا مطابقا او غير مطابق واعلم ان قولهم اي قولنا مشاعا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره
استبعد الجمهور جدا فانه اثبات للواسطة بين النفي والاثبات اذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كالا
كل ما هو غير فليس بعين ومنهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي لا تعلق له بامر معنوي وذلك ان هولاء خصصوا لفظ الغير
بان اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس الى آخر قد لا يكون غيرا ولا غيرا واذا اجرى لفظ الغير
على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيء بالقياس الى آخر اما غير او لا غير ولا شك ان لا يمتنع التسمية بل لكل احد ان يسمي اي معنى شاء
باي اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضي لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا
محضا مستقلا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي وان مرادهم بما ذكروه انه لا هو
بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية ومعناه انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية لا يجب ان يكون الحال كذلك في الكل عاما فرق تحقيق معناه
ولما لم يكونوا اي المشايخ قائلين بالوجود الذهني لم يعتبروا بكون التغاير بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل في الذهن والاكتفاء
في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود الذهني ثم المعلوم المحقق الدوت عيابين المحمول والموضوع هو الاتحاد من وجه والاختلاف من
من وجه آخر فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا اشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه وهذا كلام لا عبارة عليه وفيه بحث
لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوها في مثيلاتهم وفي صفات من مبادي المحمولات
كالعلم والقدرة والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا
على ما قالوا وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته لزمهم كون القدم صفة لغير الله فدفعوه بذلك وايضا لزمهم ان يكون تلك
الصفات مستندة الى ذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزم ايضا كون الصفات حادثة واما
بالايجاب فيلزم كونه موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فيرد ما هو هذا ايضا اما بكونه مستندة بمباشرة الله عليه اذا كانت متغايرة للذات
المقصد الثاني من الاثنان لا يصح ان الاتحاد مطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة عن الشيء والانتقال فيها
كان او تدريجيا كانقلاب الماء هواء والاسود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء والصورة النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى
الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد من الموصوف بها واتصف بصفة اخرى هي
البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق التركيب وهو ان ينضم شيء الى شيء ثان فيحصل بينهما شيء ثالث كانقلاب
صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذا المعنى الممتنع لا شك في جوازه بل في وقوعه ايضا واما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو ان يصير شيء بعينه
شيئا آخر وهي قولنا بعينه انه صار شيئا آخر بحيث يجوز ان يزول منه شيء او انضم اليه شيء وانما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند
الاطلاق واما تصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين احدهما ان يكون مماثل شيئا كزيد وعمرو مثلا بحيث يصير زيد عمروا

والظاهر انه اعتذار مع قوم غير لفظه وهذه ذلك ما ذكر هالات الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم يكن متعاقبا كلها متعددة مكثرة فعلا او ذاتا والله واما بالنسبة الى الوجود مرة

او بالعكس فنفي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون مشاركا في واحد فيصير موجبة تحصيلا
اخر غيره لم يكن قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى لا يتحقق باطل بالضرورة واليه اشار بقوله هذا
اي عدم اتحاد الاثنين حكم ضروري لحكم بديهة العقل بتجريد الطرفين على ما مضى فان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وكذا بين
الماهية والهوية اختلاف وتغاير بالذات فلا يعقل زواله يعني ان التغاير بين كل اثنين فرضا متحقق ذاتهما فلا يكون زواله عنهما كسائر لوازم
الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه ربما يراد توضيحه بنوع تنبيه فيقال ان عدم الموضوعات بعد الاتحاد وحدوث امر غيرهما فلا
اتحاد منهما بل هما قد عدما وحدث مشاركا امر ثالث غيرهما وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بديهة ولا
كان موجودا ومعدوما معا وان وجدا اي بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما بوجوده اثنان متغايران كما كانا كذلك قبله فلا اتحاد ايضا والغرض من
هذا الكلام هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم ولمن بعض الناس انهم حاولوا بهذا الكلام
الاستدلال على مطلوب نظري فمنع امتناع الاتحاد على تقدير تسليم انهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا اي لا نسلم انهما لو كانا بعد كذلك
موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالوجود الآخر ومنوع المقصد التاسع اثنان عند
اهل الحق من المتكلمين للشافعي لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع اجتماعهما في محل واحد
فالضدان والا فالمختلفان احدهما المثلان وهما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية والمراد بالصفات
النفسية ما لا يحتاج في وصف الشيء بها الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحسن والوجود والشيئية للانسان ومقابلها الصفات المعنوية
التي يحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وقيام العرض النفسية هي التي تدل على ذات
دون معنى زائد عليها والمعنوية ما يدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات
النفس الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها ويلزمها اي يلزم المشاركة في الصفات النفسية
المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به فيقال المثلان هما الموجودان اللذان شارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع
وقد يقال بعبارة اخرى المثلان ما يسد احدهما مسد الآخر في الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا ولان الصفة النفسية
كما عرفت ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل من الصفات النفسية لانه امر ذاتي ليس بمعنى زائد يعني ان التماثل
بين الذوات لانفسها وليس بمعلل بامر زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا واما عند مثبتي الاحوال فما قال القاضي فيه اي في كون التماثل من الصفات
النفسية المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذوات تردد واذ قال تارة انه اي التماثل زائد على الصفات
النفسية وقيل هو موضوع عنه تقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة وقال اخرى التماثل غير زائد على الصفات
النفسية بل هو منها وكلمة في اتصاف الشيء بالتماثل تقدير الغير فكون الشيء حال انفراده من غير في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فكونه
من الاحوال اللازمة للذات ثم ايد كون تقدير الغير كافيا في الاتصاف بالتماثل بقوله فان صفات الاجناس ومن جملتها التماثل لا يعلل
بالغير اي بامر موجود مغاير لمحلها اتفاقا فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحققا واما تقديرا فلا يضر ثم من الناس من سمى التماثل
بان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا يزول الاثنينية فضلا عن التماثل او اختلفا من وجه من الوجوه فلا تماثل فلا يكون اقسام الاثنين عنده
ثلثة والجواب منع الشرطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك في جميع صفات النفس فانت المعتزلة اي اكثرهم المثلان
هما المشتركان في بعض النفس فان ارادوا انهما مشتركان في الاخص دون الاعم فمنع لامتناع تحقق الاخص بدون الاعم والا اي وان لم يريدوا
ذلك بل ارادوا الاشتراك في الاخص والاعم جميعا فما ذكرناه في التعريف من الجمع المحلى باللام اصرح فيما هو المراد من الاشتراك في الكل ولهم
ان يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك في الاخص مع انه يلزمهم تعليل التماثل وهو
حكم واحد بعلل مختلفة لان التماثل يقع صفة للمتماثل للسوادين كما يقع صفة للبياضين فان كان التماثل هو الاشتراك في اخص وصف

فاذا

النفس

النفس كان تماثل السوادين معللا باخص وصفيهما اعني السوادية وتماثل البياضين معللا باخص وصفيهما اعني البياضية ولا شك ان السوادية
والبياضية مختلفان وقد علل بهما التماثل الذي هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام فانه لا اخص اذا كان مختلف كان مجموع
صفات النفس من السوادين مخالفا لمجموعها في البياضين فيكون التماثل المعلل بمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعرة لا يجوزون
ايضا وايضا فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعلل التماثل ح على رأيهم على اذن قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثم قالوا لما
كان عالمية الله سبحانه واحدة لذاته امتنع ان يكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفها بالاشتراك في اخص صفات النفس لا مصافاة ان يكون التماثل معللا
بالاخص كما مر او لا يكون واجبا للمثلين فيجوز كون السوادين معللين بتماثل وغير معللين اخرى بان يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين
ويزول عنهما فيكونان مختلفين وهذا ظاهر وقال الجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان في صفة اساسية وليس احدهما بالنسبة قد الصفة بالنوعية
لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل ويلزمه السواد والبياض فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالوضعية واللونية والحدوث
ويلزمه ايضا ماهية الرب تعالى لانه اشتركا في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان المشتركين في صفة
وجودية متماثلان لا مطلقا بل في تلك الصفة وح يلزم ان السواد والبياض متماثلان في اللونية مثلا قلت فلازم ان يكون الباري
مماثلا للحوادث في بعض الاشياء مع انه لم يجز كونه مماثلا للحوادث اصلا وما نهما اي ثالث الاقسام الثلثة الضدان وهما معنيان يستحيل اجتماعهما
اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فمعنيان اي قولنا معنيان يخرج العدم والوجود فانهما ليسا معنيين اي عرضين ويخرج الاعدام لانها ليست
من قبيل المعنى الذي يرادف العرض ويخرج الجواهر فذلك ظ ويخرج الجوهر والعرض وهو ظاهر ايضا ويخرج القدم والحدوث فان القدم والحدوث
معنيان لكنهما يستحيل عرضا فلا يصادق في شيء منهما وقولنا يمتنع اجتماعهما يخرج السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولنا
لذاتيهما يخرج العلم بالحركة والسكون فهما معنيان متضادان العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين
يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما وكذا يخرج الحركة الاضطرارية مع السكون فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما
بل لان الحركة الاضطرارية تستلزم الارادة المضادة للعجز لكونهما متضادين بالذات وقولنا من جهة يخرج نحو الصفرة والكدرة والقرب والبعد
من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على ان قوله ومن جهة نحو الصفرة عطف على قوله معنيان يخرج العدم والوجود وفيه
بحث لان الصفرة واخواته من الامور الاضافية ليست موجودة عند المتكلمين فكون خارجة عن التعريف بقوله معنيان وايضا هذا القيد اعني
من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو مؤد للنفي فحقه ان يقدم عليه الحرف وادخاله في حيز النفي يفيد تعميم الحكم واخراج شيء منه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز
عن خروج هذه الامور وترد عليه انها امور اعتبارية فكيف يجعل متضادة وايضا هذا القيد انما يدخل على ما اكد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج
بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وايضا الظاهر في قوله فلا يوجب العقل دال على انه ما كان لسبب اخراج عن الامور غير الحد اي انما اخرجها
لان العقل لا يوجب تضادا في الامور الاعتبارية كهذه الامور وكالحسن والقبح والحل والحرمة في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة
عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد كلف فجعل
قوله فلا يوجب كلاما مستانفا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات
فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان التعلق بافعال المكلفين ما خوذ في حقيقتها فكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى
التاثيرات فان معقولة العقل لا وجود لها وستعرف ان قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فلم
يتكلف طامن علامة هنا فالاول حذفه هنا واما اتحاد المحل الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة اجتماعهما في زمان واحد
في محلين فلم يشترطه المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء كالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل بذلك الشيء بجزء آخر من القلب
والا انتفت الجهل بها اي ان لم يكن منهما تضاد وقيام العلم بجزء والجهل بآخر انتفت جملة القلب بكونها عالما بذلك وجاهلة به معا اذ الصفات
الثابتة للجزء كالعلم والجهل والتذرع وغيرها اذا قامت بجزء من شيء ثبت حكمها كالعالمية والجاهلية والقادرية للجملة اي لمجموع ذلك الشيء

قوله فحقه ان يقدم عليه الحرف انه اذا كان قيد النفي يكون النفي راجعا اليه وانتفاء القيد يوجب الاطلاق والعموم وانما قوله لذاتيهما فليس قيدا للنفي اعني الاستحالة حتى يفيد تخصيص الحد واخراج شيء عنه وان ثبتت فعلى الاجتماع في محل لعموم من الاجتماع فيه من جهة واحدة اعم من استحالة الاجتماع فيه كما قرره ان بعض الاخص اعم حرر

قوله يرد عليه انها امور اعتبارية اه وقال وقد يتمسك وقال يجوز ان يكون التقييد تقييدا على التنزل وقد يكون الاضافات اعراضا كما ذهب اليه الفلاسفة والاشاعرة على التنزل واقع في مقرنات القوم كما سينقل الشارح في تعريف الحكماء للجسم الطبيعي بالجوهر القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا قوائم فان قيد التقاطع على زوايا قوائم احتراز عن السطح الجوهري الذي يقول به المعتزلة غاية الامر الاحتراز ههنا عن الخروج وعن الدخول واعلم ان كلامه ههنا صريح في ان الضدين لا بد ان يكون موجودين فالخارج وهذا الشيء على رأي جمهور المتكلمين لان الجهل المركب والعلم عندهم ضدان تواردا عبارتان عندهم عن الاعتقاد الذي هو احد الاضافات الغير الموجودة على رأيهم كالسواد في صاحب العلم فتأمل حرر

عندهم بل زادوا عليه اي على عدم اشتراط المحل فلم يشترطوا في الصفات المحل اذ قالوا ارادة الله تعالى وكراهته وما صفتان لهما وشأن لا في محل
اي لبسا في ذاته لا امتناع قيام الحوادث ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما منفيان لامتناع اجتماع حكمها في ذاته اعني كونه مريدا
وكارها معا لشيء واحد ويرد عليكم ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وان المعنى ان العرض لا يقوم صفته وقع ذلك رد عليهم الموت والحيوة
فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما واذا كان بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلا يجوز ان يكون العلم القائم بجزء والجهل
القائم بجزء آخر يمتنع الاجتماع بما ذكروه ولا يكون بينهما تضاد وقال صاحب الغنية ان اوجب احكام امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه
فلم علمتم ذلك بالتضاد بينهما السمع تعلم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا ضدين عندكم فلا نسلم ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين
من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما وثالثها اي ثالث اقسام الاثنين المتخالفان وهما غير الاولين اي غير المثلين والضدين فرسمه
اي رسم الثالث ان يقال المتخالفان موجودان لا يشتركان في صفة النفس اي في جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المثلان ولا يمتنع
اجتماعهما لذاتهما في محل مرويه فخرج عنه الضدان وقيل المراد بالمتخالفين غير المثلين فيكفي في رسمهما ان يقال هما موجودان لا يشتركان في
صفة النفس اي في جميعها فخرج المثلان ويكون الضدان قسما من المتخالفين فيكون قسمة الاثنين ثلاثة ولما كان المقصود من نفي الاشتراك
المذكور في تعريف المتخالفين اخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي ان يشتركا في بعضها
فلذلك اشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال ولا يضر الاشتراك بين المتخالفين وان كانا ضدين في بعض صفة النفس كالوجود فانه صفة نفسية
مشتركة بين جميع الموجودات والقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات النفس
بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر وهل هما مثلان اي هل هما مثلان المتخالفان المشتركان في بعض الصفات النفسية
او غيرهما مثلين باعتبار اشتراكهما فيه من الصفات النفسية او غيرها لم فيه تردد وخلاف ويرجع الى بحث الاصطلاح لان المسألة في ذلك المشترك
ثابتة بحسب المعنى والمشاركة في اطلاق الاسم قال القاضي والقلانسي من الاشاعرة لا مانع من ذلك في الحوادث معنى ولفظا اذا لم يوجد التماثل غير ما وقع
فيه الاشتراك حتى صرح القلانسي بان كل مشترك في الحدوث متماثلان اي في الحدوث وعليه اي على ما ذكر من اطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار
ما اشتركا فيه يحمل قول الجاحظ في تعريف التماثل بالاشتراك في صفة اثبات فالله تعالى مماثل عنده للحادث في وجوده عقلا اي بحسب المعنى والنزاع
في الاطلاق اي في اطلاق لفظ التماثل للحوادث عليه تعالى وما خذه اي ما خذ الاطلاق الصحيح عندهم بجعل اسماء الله توقيفية فالنزاع ان
يلزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وان امتنع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر مدفوع
عنه بالالتزام معنى ولفظا واعلم ان الخلاف في الغيرين عايد بهما عندهم من لا يصف الصفات اي صفات الله الذاتية بالتماثل والاختلاف
بناء على انهما من اقسام التغاير ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر وعندهم من يصفها بهما بناء على ان تلك الصفات متغايرة هذا ما يستفاد من
عبارة الكتاب ونقل الآمدي عن القاضي القول بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير التفات
الى وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف فالاول ان لا يشترطها في التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف
في الغيرين المقصد العاشر كل متماثلين فانهما لا يجتمعان اليه ذهب الشيخ الاشعري وقد يتوهم انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من
المتضادين لدخولهما في حدهما وح ينقسم الاثنان قسمة ثنائية الى المتخالفين والمتضادين لا الى ثلاثة على ما ذهب بعضهم الى التماثلين والمتخالفين على
ما عرفت والحق انه لا يجب عليه ولا دخل لهما في حد المتضادين اما الاول فلان اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل
لما سيأتي واما الثاني فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنى فان قلت اذا كانا معنيين كالسوادين مثلا كانا
مندرجين في الحد فعلى ما قلت لا اندراج ايضا لانه ليس امتناع الاجتماع لذاتهما الا يرى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما
وايضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية يرشد الى ذلك ايراد بعد حد المثلين ومنعه
المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا لا يجتمع حركتان متماثلتان في محل لنا في اثبات امتناع
الاجتماع

مسائل اربعة الاول يجب على تقدير اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض ايضا لان الذات اعني الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمهما
من الصفات النفسية مشتركة ايضا ولا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلا اعتبار بتمايزهما اصلا
فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية اقول لزوم في العلمين النظريين اي لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان يجتمع علمان نظريان بشيء واحد لانهما مثلان
فاذا قام شخص علم نظري بشيء جاز ان يقوم به ايضا علم نظري آخر بذلك الشيء وهو محال اذ يلزم النظر في المعلوم الثالث انه اي الاجتماع على تقدير جوازه
لا يجب بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فاذا اجتمع سواد ان مثلا في محل واحد جاز ان ينفي عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل احد المثلين
فيجوز اتصافه اي اتصاف ذلك المحل بضد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر وانما اي وكذلك الضد ايضا لانه
للمثل الباقي فيلزم اجتماع السواد والباقي مع ضده هف الرابع لو جاز اجتماع المثلين لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم بذلك وفيها
اي في هذه المسائل كلها نظر فالاول منظور فيه لان عدم التمايز في نفس الامر ممنوع لجواز تماثل المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مختلفة
دون المحل وعدم التمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه وكذا الثاني منظور فيه لانه لا يوجب السلب الكلي الذي هو المطلوب
اعني قولنا لا يجوز اجتماع مثلين اصلا بل يوجب الكلي لان امتناع اجتماع هذين المثلين اعني العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب
الكلي اعني قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا مستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بالنظر فيه على ما سلف
وكذا الثالث منظور فيه لانه فرع جواز الخلو اي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وقد تقرر ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وكلاهما ممنوعان
اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان في محل لا زمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل
وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان امتناع احد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين فلا
ولا حاجة بالى وفرعه قلت لانم ايضا كون ذلك الامتناع مصححا للضد مع وجود المثل الباقي والرابع ايضا منظور فيه للالتزام اي نلتزم انه لا يمكننا الجزم
بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا لهم ان للمعتزلة في اثبات جواز الاجتماع الجسم بنفسه في الصبغ فيحلون كدرع ثم كهبة ثم سواد ثم حلو كله ليس
ذلك الاختلاف في لون بحسب تكرر النفس الانتقال عن افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلو كله سوادات
فثبت اجتماع المثلين والجواب ان كل واحد منها اي من الالوان المذكورة لون مخالف للآخر في الشدة والضعف ويتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا
وبالتبع يزول الاول عنه ولا تصور اجتماعها في ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان التغاير اشد من المتقدم في السواد توهم ان فيه لونين متماثلين
المقصد الحادي عشر قال الحكماء المتقابلان اي الاثنان المتخالفان في زمان واحد لا يشكل ان المتبادر من لفظ الاجتماع ما يعني عن قدر وحدة الزمان
الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين ففرض بوحدة وفعالتوهم التجوز في الاجتماع في ذات
واحدة لان اجتماع المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جائز من جهة واحدة هذا القدر الاخير اعني وحدة الجهة لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة
العارضين لزيد من جهتين فاما ان لا يكون احدهما اي احد المتقابلين سلبا للآخر منهما او يكون والاول من هذين النحوين ينقسم الى قسمين لانه ان لم
يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان وسيأتي بيان احوالهما في آخر الموقف الثالث والا فهما الضدان وعلى هذا فقد يتبين انهما متقابلان
ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد يشترط في الضدين ان يكونا غايتي الخلاف
والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض وكذلك الخلاف
والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالمتضادين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد المشهور كان المتقابل
للمتعاند بذلك وان اعتبر الحقيقي وجب جعل المتعاندين قسما خاصا قالوا اي الحكماء وقد يلزم احدهما اي احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض اللازم
للثلج او لا بعينه كالحركة والسكون على تقدير كونه وجوديا للجسم فانه لا يخلو عنهما صامتا هذا لا بعينه لازم له وقد يخلو المحل عنهما فلا لزوم مسألة لا احدهما
اصلا اما مع اتصافه اي المحل بوسط بين المتضادين ويعبر عنه اي عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالمزاج المتوسط بين الحلو والحامض وكالناشر
المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كالبقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الشكل لا خفيف

ولا نسلم لم يرد ايسلب الطرفين مثال اثبات حالة متوسطة بين المتقابل والحقه او دونه اى دون الاتصاف بوسط فخلو المحل عن الوسط
ايضا كالشفاف الخالى عن السواد والبياض وعن كل ما ينوسطهما من الالوان وايضا قد يمكن تعاقبهما اى تعاقب الضدين على المحل بحيث
لا يخلو عنهما معا بل يعدم احدهما عنه ويوجد الآخر فى آن واحد ثم ولا يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين الصاعدة والهابطة
وانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد ان قلنا يجب ان يكون سببهما سكون كما هو المشهور واعلم ان التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد
اى لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد اما التضاد بين الانواع المندرجة ولا يكون التضاد فى هذه
الانواع الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذى هو جنسهما القريب
وما يتوهم خلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة او التضاد فه بالعرض قد ظن بعضهم ان الخير والشر
ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما فلا يصلح القول بان لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية وسنذكر
كونه كذلك فليس شئ من الشر والخير ذاتا لما تحته لان الخيرية عبارة عن كون الشئ ملائما والشرية عن كونه منافرا وقد يعقل الاشياء التى يطلق
عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات وشرورا فليسا جنسين لما تحتهما وظن آخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة
مضادة للفجور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو ايضا مردود
بان كل واحد من الشجاعة والفجور له حقيقة قد فرض لها صفة هى كونها فضيلة او رذيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما اذ ليس احدهما فى غاية البعد
عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما هذا ما ذكر فى الملخص فان اردت تطبيق ما فى الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة
اشارة الى التوهم الثانى الذى اشار الى جوابه بقوله او التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذى
اشار الى جوابه الاول من جوابى الملخص بقوله فمن العدم والملكة وكل ان يقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرذيلة
ايضا جنسان متضادان كالخير والشر ثم اشار الى الجواب اولا بان الكل من قبيل العدم والملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشرية
عدم الخيرية وثانيا بان التضاد فى الكل بالعرض اى هذه الاربعة امور عارضة ليس شئ منها جنسا لما تحته على قياس ما عرفت فكون الشئ خيرا
ضد كون الشئ شرا كما ان كونه فضيلة ضد كونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التى يجوز ان تكون لكل متضادين منها تحت
جنس واحد وضد الواحد اذا كان حقيقيا لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان هما الفجور والجبن بل لا تضاد حقيقيا الا بين الطرفين
كالفجور والجبن وكالفجور والجود وكالجبن والبلادة كل ذلك الذى ذكرناه من ان الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم يكن انواعا
اخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد الحقيقى لا يكون الا واحدا ثبت بالاستقراء وتتبع احوال الموجودات دون البرهان
العقلى والضدان عندهم اقص مما عند المتكلمين لان المتضايفين على تقدير وجودهما داخلان فى الضد على مقتضى تقديمهم دون تقدير المتكلمين
قيل وكذا المتقابلان والثانى ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر سنتم ايضا الى قسمين لانه ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل للامر الوجودى
فعدم وملكة فان اعتبر قبوله اى قبول ذلك القابل للامر الوجودى فى ذلك الوقت كالكوجم فانه يعنى كونه كوجما عدم الكيفية عن من شانه
فى ذلك الوقت ان يكون ملتحيا لا للامرد اى فقال الكوجم لمن ذكر لا للامرد الذى ليس من شانه الكيفية فى ذلك الوقت فهو العدم والملكة
المشهوريان وان اعتبر قبوله اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للانسان وعدم اللحية للمرأة او جنسه القريب او البعيد فالاول كالعمى
للعقرب فان البدن من شان جنسها القريب اعنى الحيوان والثانى كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذى
هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية لا كعدم القيام بالغير للمفارق اذ ليس من شان المفارق القيام بالغير ولا من شان نوعه او جنسه مطلقا
اذا لم يجعل الجوهر جنسا له فهو العدم والملكة الخصوصان فالحقيقى من العدم والملكة اعم من المشهورى منهما على عكس الحقيقى والمشهورى فى المتضايفين
وان لم يعتبر ذلك الذى ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل للامر الوجودى فسلب وايجاب نحو الانسان واللاانسان ثم ان هنا مباحث الاول قالت
الحكماء كل اثنين اشتركا فى تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المختلفان وقسموا المختلفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين

المتقابلان ان لا يجتمعان فى شئ واحد من جهة واحدة فى زمان واحد

تما مر واعتبر بعضهم فى تعريفهما الموضوع بدل الذات واراد به المحل المستعد لما حل فيه ولذلك مرجوا بان لا تضاد فى الجواهر اذ لا موضوع لها
واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وغيرهم من ذلك ان المراد باجتماع اجتماعهما فى ذات
اجتماع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان اجتماع الاجناس من حيث الصدق قد سبق تبيانه فلا يدخل نحو الانسان
والفرس فى تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى البياض واللابياض فانه يصح اجتماعهما باعتبار الحلول فى محل واحد على قياس البصر والعمى
الثانى المشهور فى تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان
اولا فالمتضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر فيه العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة او لا فهما
السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين نحو العمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا قابل له ولا العدم المضاف
لاجتماعه معه والعدم المضاف لا قابل العدم المضاف فلا اجتماعهما فى كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انما البصر عما
هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب اصل البصر فهو البصر بعينه والقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالمتقابل منهما السلب ولا يجاب
ورد ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى فى نفسه فقد ثبت التقابل
بين الوجوديين وثانيا بان عدم اللازم مقابل وجود الملزوم وليس داخلا فى العدم والملكة ولا فى السلب والايجاب لان المعتبر فيهما ان يكون العدمى
منهما عدما للوجودى واجيب بان المتقابلين متقايسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متحققان فى المحل فلا تقابل بينهما
ورد بان الكلام فى وجود الملزوم لمحل واستناد اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السكون اللازم لها عنه وعدل المص عن المشهور
الى قوله واما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون فيهما على ان المراد بالوجودى ما لا يكون السلب جزء مفهومه فدخل مثل العمى واللاعمى فى القسم الثانى
اى ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل
واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل فى القسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين الثالث المتقابلان
تقابل التضاد كالسواد والبياض متقابلان باعتبار وجودهما فى الخارج مقيسا الى محل واحد فى زمان واحد فاذا وجد فيه احدهما امتنع
وجود الآخر فالمتضادان المذكوران امران موجودان فى الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالابوة والبنوة متقابلان باعتبار
وجودهما فى محل واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات فى الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل
منهما باعتبار اتصاف المحل بهما فى الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعنى الملكة كالبصر موجودا خارجيا فهو كسابقيه
الوجود فى المحل تقابل العمى بحسب المحل به واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان وارد ان على النسبة التى هى قبليه ايضا فلا وجود للمتقابلين
بهما اصلا لان ثبوت النسبة واستنادها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا فى العقل كان كل منهما عقدا اى اعتقادا
فالمتقابلان هنا موجودان فى الذهن وهو وجود حقيقى او فى القول اذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازى وهذا معنى ما قيل من ان تقابل الايجاب والسلب
راجع الى القول والعقل الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شئ فكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون
النسبة بالصدق خبرية فهما فى المعنى قضيتان بالفعل او نفسية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة اما بالفعل او وقوعها سلبا فيرجعان
بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شئ يكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلية لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب
له الحقيقة هنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لا لكل اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم يعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر فلا نسبة مفهوم آخر
اليه لم يمكن كل ادراك وقوع اولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما نشهد به البديهة فهو ما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه
متباعدان فى انتهاء غاية التباعد ومتدافعان فى الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر فى
المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومى الفرس واللافرس حلول فى محل فلا تقابل بينهما قلت ينتقل الكلام الى مفهومى البياض و
اللابياض الماخوذين على الوجه الآخر فيهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه فمن زعم ان بين الفرس واللافرس
تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سهى الا ان يبنى ذلك على التنبيه والنظر الى الظاهر

خاتمة المقصد الحادي عشر التقابل بالذات اما هو بين السلب والايجاب لان امتناع الاجتماع منهما اما بالنظر الى ذاتهما
وغيرهما من الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر اذ لولاه اي لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر لم يتقابلا فان معنى التقابل
ذلك اي استلزام كل منهما سلب الآخر فلولا ان كل واحد من السواد والبياض مستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اصلا قلت اي بين السلب والايجاب بالذات وفي
ساير الاقسام بتوسطهما ولا يمكن ان الساكن الذاتي اقوى وايضا فالجزء انه ليس بشيء وهو اي نفي الشيء عن الجزء اخر عارض له خارج عن ماهية الجزء وفيه انه خبر
وهو ذاتي للجزء ليس بخارج عن ماهيته وكونه شيئا نفي عنه عارضا له وهو نفي الشيئية وكونه ليس جزءا نفي عنه الذاتي الذي هو الجزئية والنافي للذاتي اقوى
في النفي وامتناع الاجتماع من النافي للعرض فهو اي تقابل السلب والايجاب اقوى من التقابلات وقيل بل الاقوى هو التضاد اذ فيها اي في المتضادين
مع السلب الضمني امر اخر زائد وهو غاية الخلاف المعتبر في التضاد المتقي المقصد الخامس في العلة والمعلول لما كانت العلية والمعلولية
من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب اردفها بها ضمنا في الامور العامة وقد قاصد حسن الاول بصور
اصابع على الشيء الى غيره ضروري حاصل بلا اكتساب فان كل احد يعلم احتياجه الى امور واستغنائه عن امور والتقرر السابق على التصديق
الضروري مطلقا اولى بان يكون ضروريا فالمحتاج اليه في وجوده شيء يسمى علة له وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا والعلة اما تامة كالسبب
واما ناقصة والناقصة اما جزء الشيء الذي هو المعلول او امر خارج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل كالمادة للسرير فهو الصورة
لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية التي اذا حصلت تحققها
حصل السيف بالفعل قطعا وليس الحاصل في الخشب عين تلك الصورة بل فرد اخر من نوعها وان كان الشيء به بالقوة كالخشب للسرير اي
فهو المادة وليس المراد بالعلة الصورية والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض
التي يوجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة ولها اي للمادة اسماء متعددة باعتبارات مختلفة فمادة وطينة اذ يتوارد عليها الصور
المختلفة وقابل ويقال من جهة استعدادها للصور وعنصر اذ منها يتدرج التركيب واسطقس اذ اليها ينتهي التحليل وقد يعكس فيفسر
كل من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر وهما اي الصورة والمادة علتان للماهية واختلف في قوامها كانهما علتان للوجود ايضا لتوقفه
عليهما فقيل هما بنفسهما علة لتميز الماهية عن الباقين المشاركين اياها في عليها الوجود والشيء اعني ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشيء
كالنجار له اي للسرير وهو الفاعل والموثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس عليه وهو الغاية اي العلة الغائية وهما اي العلتان اعني الفاعل والغاية
يختصان بهما علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والاوليان وهما المادة والصورة لا يوجدان الا لمركب وهو ظ والغاية لا يكون الا
لفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا
تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية معلولة في الخارج وان كانت علة في الذهن
فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة بحسب تصوره وحصوله في الذهن فالمراد بالغاية علة الغائية والعلية و
المعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن باعتبار وجوديها الذهني والخارجي وقد تسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته ووجوده او في وجوده
فقط علة تامة وفي لفظ الجمع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب الا يرى الى قوله وانها اي العلة
التامة قد تكون علة فاعلية اما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط اذا لم يحتاج شرط معتبر وجوده ولا مانع معتبر عدمه واما يكون
امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول ومن تتمته انما اذا وجد ما يمكن طلبا علة او مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار
وقد تكون مجتمعة من الاربع المذكورة كما في المركب الصادر من المختار وقد تكون مجتمعة من الثلاث منها كما في المركب الصادر عن
الموجب والعلة الناقصة متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه او خارجة عنه واما التقدم الزماني فيجوز الا في
العلة الصورية فانها مع المعلول بالزمان واما العلة التامة على تقدير تركبها من اربع او ثلاث فمجموع امور كل واحد منها متقدم
على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها مما لا يمكن فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء المادية والصورية

العلة والمعلول

هو الماهية نفسها من حيث الذات ولا تصور تقدمها اي تقدم الماهية على نفسها فضلا عنها اي عن تقدمها على انضمام امرين
اخرين هما الفاعل والغاية اليها والحاصل ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم المجموع على الماهية
تقدما ذاتيا لان التغاير بالاجمال والتفصيل ههنا لا يجري نفعا بخلافه في باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع امران او امر واحد فكيف تتصور
تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده او مع الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا اشكال فان قيل قد ذكرت فيما من العلة
الناقصة وهو الشرط فانه من جملة ما يحتاج الشيء في وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليست العلة الخارجية منحصرة في الفاعل والغاية
قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود
الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل اما يكون قابلا بالفعل عند حصول
الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة فان قلت اذا جعلت ارتفاع الموانع جزءا
من الفاعل او القابل بل اذا جعلت ما يحتاج اليه الشيء في وجوده فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة الشاهدة بان العدم لا يكون
كذلك قلنا لا يمتنع له في نفس الامر ولا تاثير له ولا ثبوت بحيث يكون مبدا لوجود الغير ثم انه اي المانع يكون كانتفاء شرط وجود اي لعدم
الباب المانع للدخول فانه اي عدم الباب كانتفاء شيء من وجوده فضلا له قوام يمكن السقوط فيه وكعدم العلو المانع لسقوط السقف فانه كانتفاء
وجود مانعه يمكن تحرك السقف فيه اي في الامر الممتنع الذي هو المانع للسقوط الا انه ربما لا يعلم الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود الا بملازم عدمي فيعبر
عنه بذلك الملازم العدمي كما في المثالين المذكورين فيبقى الى الاوهام انه اي ذلك العدمي موثر في الوجود ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر ان الاصح
الداخلة في العلة التامة كلها وجودية ويكون هي ايضا موجودة لوجود اجزائها ما سوى ما تم التحقيق ان ايجاد الفعل لا يجوز كون العدم موثرا في الوجود
مبدا لم يكن يجوز ان يتوقف التاثير في الوجود على امر عدمي كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا جاز ان يكون مدخله الشيء في وجود اخر من حيث
وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد
من عدمه الطارئ على وجوده فاقبل من ان العلة التامة للوجود لا بد ان يكون موجودة اريد به ان ما له مدخل لوجوده لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل
لعدمه لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل لوجوده وعدمه لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضي لوجود المعلول واما
انه يجب ان يكون كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان ايضا فان قلت لما جعل ارتفاع المانع
جزء الفاعل كان الموثر في الوجود معدوما وقد اعترفتم بانه محال بديهة قلت ليس معنى كونه جزءا له انه جزء له حقيقي بل بمعنى انه من تتمته وداخل في حده
وهذا المقدار كاف في الاعتذار من ترك افراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيبقى الى الاوهام انه موثر ان اراد بحسب التاثير الحقيقي فظ وان اراد به
سبق التاثير بمعنى المدخلية في الوجود فنوعي ولا محذور فيه لانه يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة ولا صورة وايضا
الموضوع في الاعراض من العلل الخارجية ولم يذكر فيها لانا نقول الجنس اذا اخذ من حيث انه جزء اعني بشرط لا شيء مستقل مادة والفصل اذا اخذ
كذلك مستقل صورة او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي ولا مدخل فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع كونه خارجا بسبب المادة بمنابة
قائمة في كونها محلا قابلا فيحصل من عدمها ولم يعد قسما برأسه ولكن ان نقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزء له
او خارج عنه والثاني اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما
ماخذ الوجود او ما لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاك وجزءا ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون جزءا اما ان يكون جزءا
عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة المقصد الثاني الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لو جبين الاول لو علل
الواحد الشخصي مستقلين اي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان محتاجا اليهما اي الى كل واحد منهما للعلية اي يكون كل واحد علة له فان المعلول
يحتاج الى علته البتة مستغنيا عنها عن كل واحد منهما اذ ما انتفى الى كل واحد منهما اي من كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية توجد ذلك المعلول الشخصي
ولم يوجد الآخر الآخر اذ الفرض ان كل واحد مستقل وهو اي جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الآخر معنى الاستغناء اي استغناء ذلك المعلول عن الآخر

فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجا الى كل واحدة من المستقلتين وغير محتاجة اليها لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج
اليها عليه الاخرى له فلا استحالة في احتياجها لانا نقول احتياج شيء الى امرين في وجوده وعدم احتياجه اليه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستندين
الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مسلم لوقوعه المحال فيكون امكان اجتماعهما محالا لا محالة وهو ايضا
محال واما توارده عليه على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذا لم يكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء
وبعد ذلك المعلول الشخصي فاذا وجدت احديهما وجد المعلول وامتنع وجود الاخرى اذ لو امكن ان تعدم الاولى ويوجد الاخرى فان عدم المعلول
بعدم الاولى ووجده بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب ان يكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى
فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم ح ان لا يكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز
اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء لا يقال التوارد على سبيل البدل
محال مطلقا لانه اذا كانت احديهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة
المستقلة يوجب عدم المعلول وما يظن من ان اصل الخارج والتدوير يجوز توارده بدلا على حركة الشمس فجوابه ان المعلول هنا اعني حركة
الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين مغايرة للواقع بالاصل الاخر شخصا لانا نقول استلزام عدم
العلة لعدم المعلول الشخصي يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على البدل فلان اثباته به دور الوجه الثاني اما ان
يكون لكل واحد منهما اثر اي تاثير فكل اي كل واحد منهما جزء العلة لان المستقل بالتاثير ح هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزؤها
وهو خلاف المفروض او لا يكون لاحدهما فقط اثر في العلة التامة دون الاخرى او لا اثر لشيء منهما فلا شيء منهما بعلة وكلاهما ايضا خلاف المقدر
فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز ان يكون لكل منهما تاثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل هذه العلة فان قلت فيستغني بتاثير كل
واحد عن تاثير الاخر قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتامل وجوزه اي تعليل الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين بعض المعتزلة كجوهر فرد حلنصف
بيد اثنين يدفعه احدهما كما يجذبه الاخر على السوية في القوة والسرعة وح لا يجوز ان يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركتان للامتناع اجتماع
المثلين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل
تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بان حركة ذلك الجوهر مستندة الى الله ابتداء كسائر الحوادث
ولغيرهم ان يجيبوا عنه بان هذه الحركة مستندة الى مجموعهما فكل واحد جزء علة لا علة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بالانفراد
عن الاخر ولا محذور في ذلك واما المختلفان وهما واحد بالنوع يجوز تعليله اي تعليل الواحد بالنوع بمستقلين على معنى ان فردا منه يكون معلولا بعلة
مستقلة ايضا على معنى ان الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد من علل متعددة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كما مرت اليه الاشارة
كالحرارة فان في الذات السواد للملاقاة مثل مخالفة الحلاوة للسواد فان هذين المعروضين وان كانا متفقين في الماهية الا ان عارضيهما متماثلان
فيهما ثم انه يعلل كل من المخالفين المذكورين بعلة اما واحدة او متعددة على حدة او على التقديرين يكون لكل من المخالفين علة مستقلة لكن هذا
المثال انما يصح عند من يقول ان المخالفة التي هي من الاضافات امر ثبوتي موجود في الخارج وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد
والبياض واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجي وقد عرفت
بطلانه وايضا فالحرارة نوع واحد ثم يعلل فردها بالنار وفردها بالشمس وفردها بالحركة فقد علل المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة
هي هذه الامور وهذا او ما عرفه مع غير ما يمكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الحقيقة وسنبينه
على عدم تماثل افرادها فيما بعد واما لم يتماثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العلل هنا فان العلة طبيعة
النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا فالمختص بالمعلول الواحد بالنوع يجوز
استناده الى علل مختلفة بالنوع فان قيل الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها الحاجة الى احديها علل الامران اي الذوات

وفرد الحرارة مع كونه حارا لا يكون معللا بعلة اخرى مستقلة

المتماثلان

المتماثلان منها بها اي ملك الاخرى بعينها لان مقتضى ذات الشيء او لوازمه يستحيل انفكاكه عنه والا اي وان لم يقتض الحاجة الى احديها
استغنت عنها اي عن كل واحد من العلتين فلا تعلل ملك الماهية النوعية بشيء منهما لامتناع تعليل الشيء بما هو مستغن عنه قلنا على اي ملك الماهية
مقتضي الاحتياج الى علة تامة بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا تكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشيا من جانب
العلة بان يكون هذه المعينة مقتضي ان يكون علة لملك الماهية وملك المعينة ايضا مقتضي ان يكون علة لها فهي مع استغنائها عن خصوصية كل منهما
يكون معللة بها كما ذكره الامام الرازي قال المص واعلم ان هذا الجواب منه التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونها محتاجة
الى علة ما لا بعينها فان الماهية اذا اقتضت علة معينة لا لاحتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة ان يكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول
الى ما هو علة له حقيقة فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين المستقلتين الى كل منهما اي الى شيء منهما بل احتياجه الى مفهوم احدهما اي الى علة ما
الذي لا ينافي الاحتياج وتلخيص النظر انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول
الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا
بالقياس الى كل واحد منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما
لا عن مفهوم احدهما الذي هو احدهما فلا يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة وقد غلط في تقرير هذا المقام اقوام
فلا يتبع اهواءهم وهذا ما جاء من الحق هذا تمام الجواب في الجواب ان يقال لا وجود للطبائع في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها فاذا احتاج
شخص منها الى علة معينة لا يجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج
في المتماثلين هو تهما اعني لنفس المقصد الثالث يجوز عندنا يعني الاشاعرة استناد آثار متعددة الى موثر واحد بسيط وكيف
لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بان جميع الممكنات لا تحتاج مستند بلا واسطة الى الله مع كونه منزها عن التركيب ومنعه اي منع جواز استناد
الامكان كثرة م
الاثار المتعددة الى الموثر الواحد البسيط الحكماء الاستعداد آلة كالنفس الناطقة تصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الاعضاء
والقوى الحالة فيها او تعدد شرط او قابل كالعقل الفعال على رايهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المختلفة
قالوا واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات فحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الشرائط
والالات والقوابل كالمبدأ الاول فلا يجوز ان تستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب كما هو مذهبهم على ما يأتي
ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له صفات حقيقية لم يكن موجودا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يندرج على رايهم في هذه القاعدة
وقد يتوهم ان الواحد الحقيقي ان كان موجودا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق الى واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر عنه ما فوق في آثار اتفاقا
فالنزاع اذا في كون المبدأ موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة والحق ان الفاعل المختار اذا تعدد اراداته وتعلقاتها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا
يندرج في هذه القاعدة وان فرض ان لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها وسنشير اليه في اثبات الجواز الجوهرية مع كونها حقيقية
واحدة بسيطة علة للتحيز في الحيز المطلق ولقبول الاعراض انما هما اي التحيز وقبول الاعراض اثران لبسيط واحد حقيقي لا يقال احدهما
وهو قبول الاعراض اثر للجوهر صرفا باعتبار الحال فيه وهو العرض والاخر وهو التحيز اثر له باعتبار الحيز الذي يمكن فيه فقد تعدد هنا
الشرط لانا نقول ليس كلامنا في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاملا في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم بل الكلام
في قابليته لهما وهو ان كونه قابلا لهما من الاعراض ذاته المعللة بهما والحق انه لا يتم هذا الاستدلال الا ببيان بساطة العلة التي هي الجوهرية
ولا يمكن اثبات الزامهما لان الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل منها الحيز وحلول هذه الاعراض مواضعها باعتبار صورته ومادته
ولا وجه عندهم لجوهر الفرد وبيان كون الامرين اي القابلية للتحيز والاعراض اثرا لا وجه ما قيل فيكون اخذ الزامهما لهما من
السلوب والاضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين كالحال وسائر اسماء تعدد الالة والشرط في صدور القابلية عن الجوهرية
وهو مشكل اي الحكماء على عدم الجواز مطلقا او على الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لا ولبت مثلا لكان مصدرية غير مصدرية

لتمام

اثاثة الالتصاق

بالنسبة من جانب العلة اي عدم ان الماهية
الاحتياج الى الشيء من الجانب
المنفي ومنشأ الى الشيء من جانب
الى عدمها م

لا امكان تعقل كل منهما دون الآخر فان دخل فيه اي في الواحد الحقيقي هما اي هذان المفهومان او دخل فيه احدهما لزم التركيب في الواحد
الحقيقي هذا والا وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما لكان ذلك الواحد الحقيقي مصدرا لمصدريتهما اي لمصدريتي آ وب كما كان مصدرا لهما
اذ لا يجوز ان يكون المصدر سببا لمصدر سببا الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا لآ وب والمقدر خلافه وح عاد الكلام فيهما اي في
المصدرين هو قول كون مصدرا لاحدى المصدرين غير كونه مصدرا للآخر فهذان المفهومان ان دخلا فيه او احدهما لزم التركيب والا
كان مصدرا لهما ايضا ولزم التسلسل في المصدريات وقد تقرر هذا الوجه بطريق ابسط فيقال ان كان كل من مفهومي مصدرية آ ومصدرية ب
نفس الواحد الحقيقي كان الامر بسيطا مابين مختلفتان وان دخلا فيه معا او دخل احدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا
معا او خرج احدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل محال
الوجه الثاني انا كما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب الحرارة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة اي قطعا يقينيا لا شبهة فيه
فقد استدللنا باختلاف الاثر وتقدره على اختلاف المؤثر وتقدره فلولا انه مركب في المعقول ان اختلاف الاثر وتقدره لا يكون الا باختلاف المؤثر لما
كان الامر كذلك فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وبعكس عكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو الخلط الوجه الثالث
انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لآ وب كما قلت مثلا لكان مصدرا لآ ما ليس آ لان ب ليس آ ولكان ايضا مصدرا لب ولما ليس ب وانه
باطل فهو الجواب عن الاول ان المصدرية اما اعتبارية اي عبارة عن المصدرين خارجتان عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية لكونها من
الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجدها فلا يكون لذات مصدرا لها لان المحتاج الى الموجد ماله وجود وح فلا يكون
هذا مصدرية اولى من تسلسل المصدريات وان سلمنا تسلسلها فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع فان قيل لا شك ان العلة
الموجدة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها مع الكل لخصوصية مع غيره
اذ لولاها لم يكن اقتضاء ومما المعلول معين باولى من اقتضائها لما عداه فح صدور عنها فنقول كل صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور
خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعلق بين الصادر ومصدره
لانه يتأخر عنها فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل فان فرض صدور
اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون
علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بالاعتبار لتصور هناك خصوصيتان تترتب عليهما علتان
وح لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولذا ان هذا الحكم لما فيه قرب من الوضوح وانما كثر مدافعة الناس اياه لاعتقادهم معنى
الوحدة الحقيقية قلنا لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة حتى يكون هناك لكل خصوصية لها مع غير تلك الامور
مصدر من تلك الامور بما هو مصدر لها دون بعض وليس مسلما انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يفيد الا ان المبدأ الحقيقي
متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة تتعدد وتعلقات تتعاقب ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا تقدح ذلك في كونه
واحدا حقيقيا بحسب ذاته والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي الماء والنار انما هو بالتخلف لا بالاختلاف في التقدر فانا نارا ايا
نارا ولا يردهما كما كان مع الماء وراياها ولا يرفعه كما كان مع النار علمنا تخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما مختلفتان اذ لو توافيا
لامتنع تخلف الاثر فلو رأينا النار محلقة متقدرة فلا تخلف لم يمكن الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتقدرها بل هذا هو المتنازع
فيه والجواب عن الثاني انه لا نم ان صدورا آ وصدور لا آ متفقان في نفس صدورا آ هو لا صدورا وانما صدورا آ اعني صدورا
مصدرا بنا فقد فان قيل السابق لا نم لان الجهة التي هي لا ان كانت مصدرا لغيرها صدقت ان هذه الجهة ليست مصدرا لا لان الموجبة
المحمولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر لا وغير مصدر لا وهما متنافيان قلنا انما تنافيان ان لو كان
الزمان فيهما متحدا وهو ممنوع كما ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدر لا ان كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة

مصدر لغيرها ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سلبه محصلة هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي ايضا موجبة محصلة المحمول لكن المحمول متعلق معدول
نعم قولنا هذه الجهة مصدر لا آ موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغيرها بين لا ستره به قال الكاتبي في شرح الملخص اذا صدر عنه
الباء الذي هو غير آ من تلك الجهة فصدق ح انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة وانه يناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طالبه
البرهان ثم قال جوابه لا نم انه صدر عنه الباء صدق انه لم يصدر عنه آ بل اللازم انه صدر عنه ما ليس آ وان سلم فلا نسلم ان بين قولنا صدر عنه آ
ولم يصدر عنه آ لانهما مطلقتان وان قدرت احديهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن يعتمد
في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعليمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان المقصد الرابع
قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون قابلا ولا فاعلا لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة
حيث ذهبوا الى ان الله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقابلة به والا وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا فهو مصدر
للقبول والفعل فلا فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد تبين بطلانه قلنا وقد عرفت ايضا جوابه مع ان القبول والفعل بمعنى التأثير
ليسا من الموجودات الخارجية وايضا نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان واعترض على هذا
بان القابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود
المقبول والمفعول وجب وجودهما فلا فرق بينهما بالوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا
موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا
في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة والجواب انه لا يمتنع ان يكون الشيء البسيط الى شيء آخر نسبتان
مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين فيجب النسبة ان سلبية من جهة ولا يجب النسبة الثانية من جهة اخرى ورد هذا الجواب
بان كلامنا في البسيط الذي لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم يكون الجهة متعددة ومنهم من اجاب عن الوجه الثاني
بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن عدمه من حيث انه مقبول مع انه وجود القابل ويتم الدليل
ح اما نقول نسبة الفاعل معين ان يكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين ان يكون كذلك او نقول يعاند اخرى ان نسبة القابل لا يحتمل الامكان
الخاص ونسبة القابل يحتمله فيلزم ان يكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة الا ان هذا الجواب الاول فيقال جاز ان
يكون هناك نسبتان من جهتين احديهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له فيكون الجواب الثاني لغوا
المقصد الخامس قال الحكماء القوة الجسمانية اي الحالة في الجسم لا تعدد اثرا غير متناه لا في المدة اي لا تؤثر ان تفعل في زمان
غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا في الشدة اي لا تؤثر ان تفعل حركة لا يكون حركة اخرى اسرع منها
ولا في العدة اي لا تؤثر على فعل عدد غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه وانما الخلف لا تتناهى القوى بحسب آثارها في هذه
الامور الثلاثة لان التناهي والاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف القوى بالاتناهي نظرا
الى آثارها فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار وذلك هو الاتناهي بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر التناهي في الزمان
والكثرة وهو الاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر التناهي في الشدة والعلة بحسب قوله للاشتمالات التي لا تقف عند حد
فهو لا تناهي القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لان اذا اختلفت في الشدة كزيادة تقطع بها مسافة
مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر فلا يكون غير متناهية في الشدة
وجب ان تقع الحركة الصادرة لا في زمان اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في بعض
ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فتصدر عنها مواثلة واقوى فلا يكون الاولى غير متناهية في الشدة والمقدر خلافه فكان
وقوع الحركة لا في زمان بل في آن لان كل حركة انما هي على مسافة متصلة فينقسم بانقسامها ويكون مقدارها هي الزمان

منتها ايضا واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي
نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لامر آخر واما الاستناد في المادة والقدرة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب
اهل النار دائمان ابدا ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها فكون تلك القوى موثرة في الابدان ما شاء عز شانه زمانا وهذا
ومنع الحكماء وقالوا يمتنع لتناهي القوى الجسمانية في الشدة والضعف في الحركة الطبيعية والقسرية واحتجوا عليه اي على انتفاء اللاتناهي
وابتناء عليها بان قوة النصف اي نصف الجسم في التحريك الطبيعي نصف قوة الكل في ذلك التحريك وانا قلنا ان النسبة بين قوتي
النصف والكل بالضعفية لتساوي الجسم الصغير الذي هو النصف والجسم الكبير الذي هو الكل في قبول الحركة لا اي لان ذلك القبول
الجسمية المشتركة بينهما وتفاوتهما اي تفاوت الصغير والكبير في القوة فانها اي القوة تتم بانضمام المحل فالقابلان اعني الجسمين
الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهتهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين
متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كانت تفاوت المحلين بالضعفية كانت تفاوت القوتين بالضعفية فيكون التفاوت بين
اثريهما ايضا كذلك اذ لا تفاوت في الاثر هنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين وبان قوة الضعف اي ضعف الجسم في قبول التحريك الفسري
نصف قوة النصف في ذلك القبول واما كانت نسبة القوتين لتساوي بين الضعف والنصف في الفاعل فرضا بان نفرض
قاسرا واحدا حركهما بقوة واحدة والتفاوت في القابل اذا المعاوق للحركة القسرية في الضعف اعني القوة الطبيعية الغايقة عن قبول
الحركة القسرية اكثر من المعاوق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت في الحركة فرجعت الفاعل اصلا
بل من جهة القابل في قبوله التفاوت بحسب كثرة وقلته فاذا كانت نسبة المعاوق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول
بالنصف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف ايضا اذ قررنا هاتان المقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة
القسرية فاذا فرضنا تماسا اي التحريك الطبيعي والقسري من مبدا واحد اي في نقول لا يجوز ان تحرك قوة طبيعية جسمها
الى غير النهاية والا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة التي للكل فنفرض ان ما يثير القوتين حركتا جسميهما من مبدا
واحد في العدد او في الزمان فلا شك ان حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز ان تكون
قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك القاسر ان يحرك بضعف ذلك الجسم الآخر فنفرض انه حركهما من مبدا واحد
فلا شك ان حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية فالاصل
هي حركة النصف في الطبيعية والقسرية فالاقل هو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية اما متناه والاكثر الذي
فرضناه غير متناه ضعفه لما مر وضعف المتناهي متناه بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا وهو خلاف المفروض اما غير متناه وقد
فرضنا مبدا الاقل والاكثر واحدا فتقع الزيادة عليه اي زيادة الاكثر على الاقل في الجهة التي هو بها غير متناه اذ لا بد ان ينقطع في تلك
الجهة حتى يتصور الزيادة عليه فيها وانما اي كون الاقل متناهيا في الجهة التي هو فيها غير متناه مع بالضرورة وهذا الدليل مبني
على عدة امور كلها ممنوعة الاول ان القوة الجسمانية موثرة تاثيرا طبيعيا في جسم هو عليها او قسريا في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا
بل الحوادث كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء فان قلت اذا لم يكن موثرة اصلا لم يتصف بالاتناهي في تاثيرها ايضا وهو المطلوب
قلت معنى كلامهم انها موثرة تاثيرا متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلب الذي دليله موقوف على ان لها تاثيرا طبيعيا او قسريا
الثاني ان النصف من الجسم له قوة موثرة وهو غير لازم لجواز ان يكون لجميع قوة موثرة حالة فيه فاذا قسم ذلك الجسم انعدمت
تلك القوة بالكلية لا معدوم وهذا ذلك الجسم بالقسم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرض له قوة من جزء لقوة الكل فليس
يلزم ان يكون جزء القوة قوة على الفعل فان العشرة اذا قلقوا حجرا في مسافة فالواحد منهم اذا انفرد وبالاستقلال على اقلاله
في عشر تلك المسافة بل لا تقوى على تحريكه اصلا الثالث انها اي قوة النصف نصف قوة الكل وهو غير مسلم لجواز تفاوت القوة في

الاجزاء

في اجزاء الجسم فلا يكون انتشارها على نسبة انتشار الجسم وهذان الامران معتبران في برهان تناهي القوة الطبيعية ولهذا قال ان
هذا البرهان انما يجري في قوة حالة في جسم متشابه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التقابل كالطبائع في الاجسام العنصرية والنفوس
المنطبعة في الاجسام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري حاول ايضا للتحريك الصادر عن النفوس النباتية و
الحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا ان اجسام النباتات والحيوانات فرسائط لا يخلو عن معاوقات
تضعفها طبائعها فمنع المعاوقات في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب
فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف الرابع امكان فرضها اي فرض الحركتين من مبدا واحد عددي او زماني وهو مم فما اذا كان
القوة غير متناهية وقد بعد هذا المنع مكابرة الحاس وهو الحركتين الطبيعية او القسرية تقبلان الزيادة والنقصان فيصح ان يقال ان
حركة الكل ضعف حركة النصف وزائد عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها في الحركة القسرية
لكن ليس في الحركات التي تعوق تلك القوى مجموع موجود في وقت بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان
وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازدياد كل آحادها بان
ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها هذا وقد اعتذر لهم بان
المحكوم عليه هنا كون القوى قوة على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوة على تحريك الجزء ازيد من كونها قوة على تحريك الكل فرفع
التفاوت في حال وجوده للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فاصح الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان
اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس هذا الجواب عن التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالته من دليل آخر ثم لو تم
اي لانه ان الحركتين يعلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نسلم انهما تقبلان لهما على الوجه تقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدا
المفروض حتى يلزم المحال لا يجوز ان يقع الزيادة والنقصان في الخلاء بان يوجد الحركتان غير متناهيتين مع اختلاف السرعة والبطء كتلك
الحركة فلك زحل فان القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دورات اكثر مما تقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكية يوجد
عندكم غير متناهيتين كلتيهما في الزيادة والنقصان واقعا في الخلاء بسبب الاختلاف بالسرعة والبطء ثم انه اي هذا الدليل بعد
توجه المنع المذكور عليه منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستدل الى تعقل كلي من غير مفارق حتى يكون
محركها غير القوى الجسمانية وذلك لان سبب التعقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح ارادة وجود بعضها على بعض
بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية مترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة الى قوى جسمية لها ادراكات جزئية
مع عدم تناهيها عندهم فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رايهم وقد اجابوا عن النقض بان مبادي الحركات الفلكية
هي الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية لا تكون موثرة آثارا غير متناهية
لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز عندنا القوة الجسمانية موثرة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى
جاز ايضا كونها مبادي الآثار لانها المباشرة لتلك الآثار عندهم اذا كانت واسطة فليجوز ان يباشرها استقلالا ايضا المقصد
السادس الدور والتسلسل وهو ان يكون شان كل منهما علة للآخر بواسطة او دونها وامتناعه اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي
واما بالاستدلال لان العلة متقدمة على المعلول فلو كانت التي علة لعلته لزم تقدمه على علة المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه مرتين
فان قيل لا شك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخاتم بل بالذات في نقول معنى التقدم بالعلية الذات ان كان
نفس العلية كان فوقه لزم تقدم التي علية جارية مجرى فوقه لزم علية التي لعلته فيتضح بطلانه لانه عين المتنازع فيه كما لا يخفى وان
كان المحال الغائية في اللفظ وان اردت به ان تقدم العلة على معلوله امر وراء ذلك المذكور الذي هو العلية فلا بد من تصويره اولا ثم نظر
واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا فانا نمنع وراء المنع في المقامين اذ لا تصور معنى للتقدم من سوى العلية وان سلمنا ان له معنى سواها

فلا نزاع ان ذلك المفهوم ثابت للعلة فالجواب ان يقال معنى تقدم العلة على معلولها هو ان العقل يحكم بها ما لم يتم لها وجود في
نفسها لم يوجد غيرها فهذا الترتب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس
فان احد الايشكل في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالفرق بينهما كان معنى يصحح
ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك قال والتقدم بهذا المعنى تصور ولو توجه ما وتوهم العلة كلاما ضروريا
فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصور واستدلال وقد يقال اي في ابطال الدور وذلك ان الامام الرازي بعد ما اعترض في الاستدلال
على الدليل المذكور قال والاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم
ح افتقار كل واحد الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة لا تتصور الا بين شيئين فكيف تتصور بين الشيء ونفسه قال والاقوى في الاستدلال
على ابطاله هو ان نسبة المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر وهو المعلول بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى
المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما اعني الوجوب والامكان متنافيان فلو كان شيئان كل
واحد منهما مفتقرا الى الاخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو ممتنع وانما كان هذا اقوى من ذلك لان
لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري لا يقال جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان تتعلق منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب
والامكان لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة وعبارة ثبات الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن
بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منها ان المعلول يجب ان يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هي ان يكون لها علة
معلول بل يمكن لها ذلك ولكن ان حملها على المعنى الاول الذي هو الصحيح ثم قال الامام ولا يرد اي على الدليل الاول
او الاقوى المصادرات فقضايا ان يقال كل منهما مفتقر الى الاخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد الى الاخر
بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكر لم يمتنع المطابقان ولا يرد النقض على ما ذكره لانهما اعتباريان لا يوجدان في الخارج
فلا يوصفان بالافتقار اصلا فضلا عن ان تفتقر كل الى الاخر او تعول بلازمهما على تقدير كونهما موجودين لو جوده السبب
الذي ينتفيهما الافتقار كل منهما الى صاحبه فلا يتصف بهما موجه قال صاحب الباب وهو ما سبق من جواب شبهة الامام
على تقدم العلة فان عني بالافتقار الذي هو معنى الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد تعاكس الافتقار بهذا
المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين من الاخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس
يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اريد بالافتقار
امتناع الانفكاك مع تعين التأخر اي تأخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التأخر اعني تأخر المفتقر الذي هو المعلول ما
جاء من الشبهة في التقدم اعني تقدم المفتقر الذي هو العلة بعينه اذ يصير حاصل الدليل ح ان المفتقر اي المعلول متأخر
عن العلة ولو كانت العلة معلولة له لافتقرت اي تأخرت فيلزم تأخر الشيء عن نفسه مرتين اعني فيقال ان اردت
بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تأخر الشيء عن معلوليته جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشيء لمعلوليته فيتحقق
بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان اردت به معنى اخر فلا بد من تصوره وتعيينه فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود
والمرضي المقصد السابع في بيان تقدم الشيء على الدليل الاول على ابطال التسلسل وهل ان نقول العلة الموثرة يجب ان تكون
موجودة مع المعلول في زمان وجوده والا لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان
بل بعده فقد افترقا اي جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده لوجودها
فلا علية بينهما فان قيل لا يلزم من افتراقهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة او تعلقها اي العلة في الزمان الاول
الذي هو زمان وجودها توجد المعلول اي يحصل وجوده في الزمان الثاني فيكون التأثير والايجاد في الزمان الاول والتأثير

وحصول المعلول في الزمان الثاني قلنا الايجاد اي ايجاد العلة بالمعلول وايجابها اياه ان كان نفس حصول المعلول فلا يخلف
حصول المعلول عنه اي عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه وان كان الايجاد والايجاب غير حصول المعلول
كان ذلك الغير الذي هو الايجاب موجبا في الحال اي يحصل ذلك المعلول في ثاني الحال قلنا ان فلذلك الغير وهو الايجاب ايجاب
اخر ونقل الكلام الى ايجاب الايجاب فيتسلسل الايجابات الى غير النهاية وفيه نظر لانه ان الايجاب على تقدير المغايرة ليس موجبا
حتى يلزم ان يكون لذلك الايجاب اخر بل يكون ايجابا مغايرا لحصول المعلول والا اي وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا لزم
التسلسل في الايجاب مطلقا سواء كان الايجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول او لم يكن ولان المفروض
هو كون الايجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق قولنا ادخله العلة فحصل فتزيد الايجاب بين ان يكون نفسه او غيره
تردد بين امرين احدهما لازم الاستناد وهو مستدرك مستقبح جدا وتوجيه بانه اذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول
في ثاني الحال فالمعلول حال ايجاب العلة وبالعكس اي الايجاب حال حصول المعلول فليس حصوله لايجابها له ولما امكن ان يقدح
الله المنع المذكور اولا قال المص والاولى في دفع تجويز كون الايجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثاني الحال هو التعويل على المفروض
الحاكمة باستحالة ذلك فان معنى الايجاب بالايجاب العلة المعلول هو ان يكون وجوده مستندا الى وجودها ومتعلقا بها ان يوجدها
كيف لو اردت العلة ارتفع المعلول تعالا ارتفاعها وبالجملة فليس وجوده اي وجود المعلول عن علة غير ايجاد تلك العلة وايجابها
اياه اي لا تمايز بينهما بحيث ان يقال ان احدهما غير الاخر بل هما كشيء واحد فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار والمكسور
سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر فكيف يتصور ان هناك كسرا حسيا وليس هناك انكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا
يتصور ان ثم ايجادا حسيا وليس ثم حصول وجود فلا ايجاد من العلة حال العدم اي حال عدم المعلول بالفرض لما عرفت من
حصول وجودهما هو عين ايجادها اياه او هما كشيء لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من الايجاد في الزمان الاول وحصول
الموجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب في الذكر بينهما على انه لا فرق فيما ذكر من الايجاد والايجاب
الاعتباري فان حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما اصلا المقصد الثامن في التسلسل ح وهو ان يستند الممكن في وجوده
الى علة موثرة فيه وتستند تلك العلة المؤثرة فيها وهلم جرا الى غير النهاية لوجوه خمسة الاول جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات
التي لا تناهي اذا اخذت من حيث جميعها اي اخذ بحيث لا يدخل فيها ان في جميعها غيرها اي غير تلك الممكنات ولا يخرج منها
شيء منها فلا شك انه ليس بمعدوم والا يعدم جزء لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه والمفروض عدم دخول غير
الاجزاء التي كل واحد منها موجود وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيها سواها واذا لم يكن الجميع
معدوما فهو موجود اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم وليس ذلك الجميع الموجود بواجب لذاته لاحتياجه الى كل جزء من اجزائه
التي كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فهو اي ذلك الجميع ممكن لانحصار الموجود في الواجب والممكن فله علة
لما مر من ان الممكن محتاج في وجوده الى ما يوجده خارجة عن ذلك المجموع اذ الموجد التي لا تكون نفسه والا كان موجدا قبل وجود
نفسه ولا ضمن اجزائه والا وجد ذلك الجزء نفسه لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء وايضا ان تلك
العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات توجد لا محالة جزءا من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها اي بغير تلك العلة
كان المجموع ايضا واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع شيء تلك الاجزاء فلم يكن تلك العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها
بالمرة واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من اجزائه فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا تو
موجدان على معلول واحد شخصي وهو استناد ذلك الجزء الى علة الجزء الى علة داخلة في السلسلة خلاف المفروض لانا نفرض ان كل
واحد من آحاد السلسلة مستند الى اخر منها الى غير النهاية وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة

فكون متناهية مع فرضها غير متناهية واذا استلزم وجودها عدمه كان محالا فالتسلسل ح وهذا اعتراضات الاول ان لفظ الجميع والمجموع
والجملة انما يطلق على المتناهي وهذا نزاع لفظي اذ المراد بالمجموع هنا مجموع الامور بحيث لا يخرج عنها واحد كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شيء منها
وهذا اعتبار معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية الثاني ان الآحاد الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن مجموع موجود
في شيء من الازمنة وجوابه ان كلامنا في العلل المؤثرة وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول الثالث ان تلك الآحاد على
تقدير اجتماعها في الوجود يعتبر ان مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئا واحدا ومتراخ الآخر بدون تلك الهيئة فان اردت بجمع السلسلة المعنى الاول
لم يكن معدوما ولا يمكن الوجود ايضا لان الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل امر اعتباري يمتنع وجوده في الخارج واستحالة جزء المركب
مستلزمة لاستحالة الكل وان اردت به المعنى الثاني اجزنا ان علة الجميع نفسه على معنى انه يكفي في وجود نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه فان
الثاني علة للاول والثاني علة للثالث وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع الماخوذ على هذا الوجه غير الآحاد
لم يحتج الى علة خارجة عن علل الآحاد ولا امتناع في تعليل الشيء نفسه على هذا الوجه اعني تعليل كل واحد من اشياء غير متناهية ما قبله في الرتبة
الطبيعي فلا حاجة لتلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فيكون لتلك الاشياء معلله بعضها على معنى انها كامنة بوجوها بانفسها انما المتنع تعليل شيء واحد
بعين نفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثاني كما اشار اليه بقوله اي بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع ح عين الآحاد ولا يمكن ان يقال
الآحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود الممكن يحتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة
الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها بالضرورة وحينئذ كان لكل واحد من تلك السلسلة كانت العلة الموجدة لجميع الآحاد جميع تلك
العلل الموجدة للآحاد ويرجع نقول جميع تلك العلل الموجدة للآحاد التي هي علة موجدة لجميع الآحاد اما ان تكون عين السلسلة او داخلة فيها او
خارجة عنها الاول محال بان العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من آحاد متناهية او غير متناهية يجب ان تتقدم بالوجود
على ذلك الشيء ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بتعليل كل واحد من السلسلة بما قبلها وبين تعليل مجموعها بمجموعها
وهما امران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثاني مبني على بطلانه فانه بديهة على ان وجه
فرض اعني سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد على سبيل الدور او لا على سبيل الدور الرابع ان العلة الموجدة لكل يجب ان يكون
موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءا منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب اذا اثر في ممكن
حصل مجموعهما وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من موجد ومع ان يكون ذلك الموجد موجدا لكل جزء منه لامتناع
كون الواجب اثر الشيء والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والايجاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة
لها مستقلة بالتأثير على معنى ان لا يكون له شريك في التأثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة
ولا يمكن ان يكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض مستقلا بالتأثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون في السلسلة المفروضة
بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا امكن بطلان ما قد قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجميع
ومؤثرا قبله برتبة واحدة وكذا الا انه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة بآسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا
واعلم ان هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى على ذي فكرة الوجه الثاني من وجوه
ابطال التسلسل انا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد الى غير النهاية جملة وما قبله متناه الى غير النهاية جملة اخرى فحصل هناك جملتان غير
متناهيتين احدهما زائدة على الاخرى بعدد متناه ثم نطبق الجملتين اي احدهما على الاخرى من ذلك المبدأ اي من ذلك الجانب الذي لكل واحد منهما
مبدأ فالاول من احديهما بالاول اي بازاء الاول من الاخرى والثاني بالثاني هكذا فان كان بازاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من
الجملة الناقصة كان الناقصة كالزائدة اي مساوية لها في عدد الآحاد هف والا اي وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من
الناقصة

وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه في الناقصة شيء وعند ذلك عند الجزء الذي لا يوجد بازائه شيء من الناقصة سقط الناقصة بالفرض فكون الناقصة
متناهية لانقطاعها والزائدة لا يزيد عليها الا متناه كما صورناه والزائد على المتناهي متناه بلا شبهة فيلزم انقطاعها وتناهيها في الجملة التي فرضنا
غير متناهية وفرضنا غير متناهية هف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق وهو الجاري في ابطال التسلسل بجريانه في الامور المتعاقبة في الحركات
الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالآحاد او لا كالنفوس الناطقة
المفارقة وليس ايضا موقوفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور كلها وقد نقض هذا الدليل بمرات الآحاد لان الدليل
قائم مع تناهيها وذلك لانا نفرض من جملة من الآحاد احدها نصف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى نصف الالف كذلك ثم نطبق
احديهما على الاخرى بان نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة فيجري الكلام الى آخره مع ان ما تبرز الجملتين غير متناهيتين بالضرورة و
الجواب عن هذا النقض ان المعلولات بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه فرضها وجود ليس المذكور الذي هو
المعلولات واخواتها امرا وهميا محضا حتى يكون انقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم وذهابها فيه بانعدام خلاف مراتب الآحاد فانها وهمية
محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا بانقطاع الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تتناهى فيسقط تلك الامور بانقطاع الوهم عن
ملاحظتها فلا يلزم محذور وحينئذ ان الآحاد لكونها وهمية محضة ليس فيها جملتان في نفس الامر منطبقتان فتحاذيانها اي الجملتين المفروضتين
الآحاد سقطتان في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعها انقطاع ما لا تناهي في نفس الامر حتى يكون محالا
اذ ليس الجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر بخلاف حاله وجوده في نفس الامر فانه يلزم منه احد امرين اما انقطاعه
في نفس الامر فيكون ما لا تناهي في الواقع متناهيا فيه او عدمه اي عدم انقطاعه في نفس الامر فلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة وكلاهما محال
كما عرفت واما قلنا فرضهما وجود ولم نقل قد اجتمعت في الوجود لتساوي كل ما له وجود اما معا سواء كان بينها ترتب او لم يكن واما على
سبيل التعاقب اي بلا اجتماع في الوجود فان ترتبهما اي ترتب هذين النوعين اعني المجتمع في الوجود والمتعاقبة فيه ليس بمجرد اعتبار الوهم كما في
مراتب الآحاد لان الآحاد فيها قد اتصفت بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة او متعاقبة وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل في امور لها وجود بالفعل
وترتب بينها وضعا واما طبعا فيستثنى عنهم ذلك النقض ويلخص ذكره بانه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا
فاذا طبقنا الجملتين من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج
معا لم يتم لانه فرع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني
ايضا لاستحالة وجودها منفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع تناهي بعض الآحاد اذا كانت موجودة متفصلة معا اما في الخارج او في الذهن
وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء
الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى
لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له منفصلة بل لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور مسألة تطبيق ويظهر الخلل بسقوط التطبيق بانقطاع
الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لكن يتوهم التطبيق بين جملتين ممتدتين على الاستواء وبين اعداد الحصى والكل في الاول اذا طبقت احد الجملتين
على طرف الاخرى كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد في التطبيق من
اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدين في تتميم البرهان فلا نقض لآحاد اصلا قال المص وانت تعلم ان الدليل
يعني برهان التطبيق عام لتناوله وجريانه في كل ما فرضناه لكن فتخصص المدلول بعض ذلك المبسوط اعني المتعدد
بالاجتماع في الوجود من المتسلسلة عن الوجود اعتراف بالتخلف اي تخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر اعني الحوادث المتعاقبة والامور
المجتمعة بلا ترتب وانه يوجب بطلان الدليل كونه منقوضا الوجه الثاني ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة
في السلسلة التي فرضت غير متناهية تناسب لانه محصور بين حاصرين وهما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال ان يكون ما لا تناهي محصورا

بين امرين محيطان فيكون الكل ان كل السلسلة متساويا ايضا لانه اى الكل لا يزيد على ذلك اى على الواقع من هذا المعلول وبين علة ما
من تلك العلل الا بواحد من جانب العلل فان ما عدا الواحد فى هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان
الواقع بينهما متساويا ولا شك ان الكل لا يزيد فى هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقط كان الكل لا يزيد على الواقع الا بواحد و
ليس ما ذكره من قياس ما قيل ان بين آ و ب اقل من ذراع وبين ب و ج اقل منها وما بين ج و ز كذلك فيكون ما بين آ و ز اقل من ذراعين
فانه ظاهر الفساد بل هو من قياس ان يقال ان ما بين آ و ب اقل من ذراع وما بين آ و ج اقل ايضا وما بين آ و ز كذلك فاذا اجتمع مع الواقع منه
وبين المبدء على ما هو اقل من ذراع الا سقط ز وهذا حكم صحيح فانه اذا كان ما بين هذا الجزء المتجزى من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على ذرعين
الا بجزء واحد فروع والمراد ان المجموع لو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا جعل
الجزء الاول الذى هو المبدأ داخلا فيها حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ ما يلى الجزء الاخير وان فرض
المساواة مع اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزء من جملة المبدأ والمنتهى وما لا يزيد على المتناهى الا بواحد او بعدد متناه فهو
متناه بالضرورة واعترف من احتج به وسماه برهانا عرشيا وهو صاحب الاشراق بانه حدسى محتاج الى حدس يعلم به صحته وذلك لان
العلل لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما ان ما عدا واحدا معينا منها واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا فرضت غير متناهية كما فيما
نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه مثل واحد من العلل الا وقبلها عدد اخر فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية
يعلم ان مثل واحدة من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين لكن الوحدة مع المعلول الاخير محيطة
بما عداها وهذا البرهان الحدسى يعم الامور المتعددة الموجودة معا المرتبة سواء كان ترتبها من جانب العلل او المعلولات والمطلوب
ولا يجرى فى المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها بان يجعل ذراعا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها
بدون هذا الفرض الوجه الرابع لو تسلسل العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل اى للزم ان يكون عدد المعلولية
على عدد العلية والتالى باطل اما الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول اخر الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها اى فى تلك السلسلة
فهو معلول لان كل واحد ما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير عكس كلى فان الاخير معلول وليس علة لشئ
من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة ليس بمعلول و
منتهاها اعنى المعلول الاخير معلول وليس بعلة فتساوى عدد العلة والمعلولية واما الاستثناء ومن بطلان التالى فلان العلة
والمعلول متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمها التكافؤ فى الوجود اى اذا وجد احد المتضايفين وجد الآخر فقطعا فلا بد ان
يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين فى العدد وهو ظ وان لم يجب تساوى العدد فى المتضايفين المشهور
كاب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة ابوة وهذا الوجه جار فى تسلسل المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية
لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول فى هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاول ليست معلولة مع كونها علة
ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فتساوى العلية والمعلولية كما هو حقها وباطله فان التسلسل
فى المتضايفات يستلزم كون احدى الاضافتين زائدا عدد امن الاخرى وهو بط الوجه الخامس انا نستبين فى الالهيات انتهاء الكل
اى جميع الممكنات الموجودة الى الواجب لذاته وعند سلب السلسلة لا يستحيل ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف السلسلة وهذا
الوجه يختص بالتسلسل فى العلل دون المعلولات وانما قلنا ذاته لئلا يتوهم ان الواجب الوجود بغيره لا يحتاج الى ابطال التسلسل والا لزم الدور لان بطلان
التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو اثبت الواجب بطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الآخر المقصد التاسع
الفرق بين جزء العلة وشرطها فى التأثير هو ان الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر لا ذاته كتوسط الحطب فانه شرط للاحراق اذا النار لا تؤثر بالاحراق الا بعد
ان يصير الحطب يابسا والجزء ما يتوقف عليه ذاته اى ذات المؤثر فهو يتوقف ايضا عليه تأثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه

وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشاركه الشرط فى ذلك اذ قد علمت انه اى عدم المانع كاشف عن شرط وجودى
متوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم كاشف عن ظهور الشمس الذى هو شرط لها فى تجنب الثياب وعدم اى عدم المانع
من جملة الشروط التى يتوقف عليها التأثير نوع من التجوز لما عرفت من ان العدم لا مدخل له فى الوجود حتى يعد شرطا حقيقيا بل هو
كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه المقصد العاشر فى بيان العلة والمعلول على اصطلاح مبنى الاحوال وبيان
احكامها عندهم قال الاندلس اعلم ان الخالى بعض الشعر فيما يتعلق به وسنرجع عليه الا انه ربما دعت الحاجة بعض الناس لمعرفة
ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك اوردناه مكملا للافادة وفيه اى فى هذا المقصد مسائل فالاول فى تعريفها واقرب
ما قيل فيه قول القاضى الباقلانى ان العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج بقوله صفة الجواهر فانها لا تكون علة للاحوال ويتناول الصفة الذاتية
كعلم الله وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته والحدوثية كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه وقيل الايجاب ما يصح قولنا وجد فوجد
اى ثبت الامر الذى هو العلة فثبت الامر الذى هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا معينا لزمانه مانعا عليها دون العكس
فان مثبتى الاحوال يقولون بالمعانى الموجبة للاحكام فى محالها وهى عندهم تلك الاحكام واى محالها بالاتفاق قف على شرط كاسانى ونفاة الاحوال
من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى الله ابتداء بلا وسائط ومثبتو الاحوال منهم يوافقونهم
فى هذا وقوله لمحلها شرط لان حكم الصفة لا يتعدى المحل اى محل تلك الصفة فلا توجب العلم والقدرة والارادة للعلوم والمقدور والمراد
حكما لازما غير قابل بالكيف ولو اوجب لها احكاما لكان المعدوم والممتنع مثلا اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتى وهو ج وعلى هذا التعريف
الذى ذكر للعلة فالمعلول فان هو الحكم الذى توجبه الصفة فى محلها واما ما يلزم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع منه مانع
او العلة ما كان المتمثل به معللا وهو اى كون المتمثل معللا به قوله اى قول القائل كان كذا الاصل كذا اكتونا كانت العالمية لاجل العلم
قد ورد اما الاول فلان المعلول صفة من العلة ومعناه ما له علة صفة وقد عرفت معرفة حل معرفتها فلزم الدور ووجه عليه ايضا ان العلة
انما توجب معلولها فى اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب فى معرفتها وان لم توجبه الا فى الوقت الثانى من وجودها لزم منه ان يلزم العلم
بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وايضا لفساد عدم المانع بط فان ايجاب العلم للعالمية لا معنى له كلف وتافه وسائر ايجاب العلة لا يكون مشروطا
بشرط انما فاما الثانى فلانه عرف العلة بالمتمثل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا تسلسل الى غير النهاية اى التعلق الى القول
اعنى ان يقال كان كذا الاجل كذا ولا شك انه ليس معنى العلية وقولهم العلة ما تعقب حكمها اى تعقب حكمها اى تعقب الحكم اى العلة هى التى تجد وجودها ان
يجد وما الحكم كمرجع الصفة الذاتية او لا يجد ولا تعقب فيها معانا من قبيل العلل فان علة موجبة للعالمية عندهم وقد يرجح ايضا الاول الصفات
الحادثة فى اول زمان حدوثها محلها كالسواد والقيام مثلا فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية ولبس به تعقب حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما
ولك ان تاخذ من كل واحد من هذه التعريفات المتقدمة للعلة تعريفا للمعلول فنقول المعلول ما اوجبت العلة عنها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او الحصل
المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متعلقا بالعلة او ما يتجدد من الاحكام بالعلة المتسلسلة الى ما قال الزاهد اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها اى لا يكون العلة
خارجة عن المحل الذى اوجبت له الحكم والكن الاستاذ ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها تدريجا على القول بالحال والكن اى الاستاذ الحال
فكلامه هنا على سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال وانكر ايضا البصريون من المعتزلة عدم تعدى حكم العلة عن محلها وجوزوا ان لا يكون العلة قائمة
بمحل حكمها حيث قالوا الله موجد بارادة حادثة بحدوث الحوادث قائمة بذاتها لا بذاته تعالى لا يستحيل قيام الحادث بمحل اخر لا يستحيل قيام صفته
الشئ بغيره وقالت المعتزلة باسرهم توابع الحيوة كالعلم والقدرة والارادة وسائر ما يشترط فى قيامه بمحله الحيوة اذا قامت بجزء من الحى اوجبت
للموجود حكما كان الموجود عالما قادرا اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه على ما يقوم بها اى بتوابع الحيوة كالالوان عند من مثلت لها احكاما فانها
حكما لا يتعدى محلها بل يختص به واختلفوا فى الحيوة هل يتعدى حكمها محلها اولا فاثبتها الجزائى منهم بالقسم الثانى وقالوا اذا قام الحيوة بجزء من شئ كان
الحى بها هو ذلك الجزء لا جملة ذلك الشئ فانها اى الحيوة ليست من توابع الحيوة اى ليس قيامها بمحل شرطا لقيام الحيوة بذلك المحل والا لزم التسلسل

فيه كالالوان في ان حكمها لا تتعدى محلها احتج اصحابنا على ان حكم العلة لا يجوز تعديها بان صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم الذي هو العالمية لما ثبت
اما ثبوتها ويعلم انها عرض والعرض لا تصور قيامه بنفسه ومطلقا ايضا ان نسبته اي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه الى جميع الجهات سواء وح اما
ان يوجب العالمية في جميع الاشياء وهو ظاهر الاعلام او يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح او تحل اخر غير محل الحكم فيكون زيد عالما
بعلم قام بعمرو وهو باطل ضرورة فان قيل العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز ان تقوم بعضها
بنفسه اذ وجود الجوهر عندكم علة لوجوده وكونه موجودا مع قيامه بنفسه لان وجود الجوهر عندكم يجب ذاته مسلما امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا
لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا واما تجويز تعدي الحكم اذا كان محل العلة جزءا لمحل الحكم كما صورناه في توابع الحيوة وما ذكرتم من كون
زيد عالما بعلم قائم بعمرو ليس كذلك فان عمرا ليس جزءا لزيد حتى تتعدى الحكم منه اليه وايضا فانه ان اراد ما ذكرتم تمثيلا اي بيان لكلام الذي هو امتناع
التعدي في مثال جزئي هو العلم فلا نسلم الحكم الكلي وتوضيح ذلك ما تمثل به الاستاد وهو انكم جوزتم كون الباري فاعلا والفعل ليس قائما به وايضا
العلم والقدرة توجبان لمحلهما كونه عالما وقادرا مع عدم قيامهما به وكذلك كونه اي الحي ذاكرا فان الارادة والذكر يوجبان كونه متعلقهما مرادا
مذكورا وكذا الامر عليه لكون الفعل واجبا والنهي عنه لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الامثلة قلنا من قال منا بكون وجود الجوهر علة للزومه
يلزم زيادة على الذات لانه مشترك بين الجوهر ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة له وسلمنا فلا استحالة في قيام العلة بجزء الواجب الحكم للكل
كما ذهبتم اليه لزم كون الكل عالما جاهلا معا اذا قام العلم بجزئه وقام الجهل بالجزء الباقي هذا اي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر يقتضي محال التنافي بينهما
اي انتفاء العلم والجهل باعتبار تضاد حكميهما اي العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء اخر والا لكان الكل عالما جاهلا معا
لانا نقول انه يعني قام للعلم بجزء والجهل بآخر جائز لذاته فاما اذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء
امرا ممكنا لا امتناع له في ذاته قطعا واقتضاء لنفسه وحكمهما على ما ذكرتم انما هو باعتبار تعديهما الى غير محله اي تعدية حكميهما الى غير محل كل واحد منهما
ممكن اعتبار التعدية وثبوتها موانع لان المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته وايضا ما ذكرتموه انما يأتي في العلم والجهل لا في جميع العلل
التي جوزتم تعدية احكامها فعدم تعدي على تحريك جسم بيد من شخص والعجز عنه بالقدرة منه قيام ما فعلوه بالقدرة فلو جاز تعدي الحكم اي الكل لكان
ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنه معا وليس يمكن ان يقال هذا التوجيه لانه واقع بلا رسم الا ان هذا الجواب انما يتوقف على القائلين
بان العجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئي لا يصح الا فيما هو مدفوع بامتناع تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح واردكم المصنف
لانه ترك مثله في بحث الوجود وشرع في جواب الالزامات التي ذكرها الاستاد بقوله واما الفعل فلا يوجب لمحله حكما شيوسا لان الفاعلية صفة اعتبارية
ولا العلم وكونه يوجب لمحله حكما ولا كان للمعدوم الممتنع صفة ثبوتية اذا تعلق العلم به كما اشرنا اليه ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق
العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وامثالها صفات اعتبارية الثالثة العلة وجودية ما تقدم لم
اغلبت طرقهم في بيانه اي بيان كونها وجودية فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجبا له قطعا
بل لا بد ان يكون موجب الحكم الثبوتي امرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه ومنهم من احتج عليه بوجوه الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية
بجهل معدوم اذ لا مزية لاحدهما على الاخر فاذا عدما اي العلم والجهل عن محل كان ذلك المحل عالما جاهلا معا قلنا النزاع في ثبوت الصفة العدمية
لا في سلب الصفة فانا ندعي انه يجوز ان يصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتي في ذلك المحل لانا نجوز ان سلب صفة عن محل
ويكون ذلك السلب موجبا له حكم لكن الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكرتموه من هذا القبيل مع انه غير تام في نفسه واليه اشار بقوله
وايضا لا نم اجتماع العدمين او عدم العلم بجهل وعدم الجهل بعلم وسهما اي بين العلم والجهل تضاد وتنافي فان قلت لم يقول لو جاز ان يكون
العالمية معللة بعلم عدمي لجاز ان يكون الجاهلية معللة بجهل عدمي فاذا اجتمع هذان العدميان في محل كان عالما جاهلا واحد من جهة واحدة
قلت لانم انه اذا كان مسمى العلم عدميا وموجبا لكونه محله عالما كان مسمى الجهل ايضا عدميا موجبا لكون محله جاهلا سلمنا لكن لانم امكان
اجتماع هذين العدمين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا الوجه الثاني شرط العلة قيامها بالمحل الذي

يوجب له الحكم ولا تصور في العلم قيام بمحل حتى يوجب له حكما ثبوتيا قلنا ان اردت بالقيام اي قيام الامر الذي هو العلة بالمحل وجوده له فلا وجود الاعراض
الموجودة محالها قصة النزاع لان معنى كلامكم ح هو ان العلة يجب ان يكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم او اتصافه به يعني وان اردت بالقيام اتصاف المحل
بالامر الذي هو العلة فقد صدق المحل الموجود بالعرض كاتصاف زيد بالعلم فلا يمكن ان يكون العلة عرضية قائمة بمحلها بهذا المعنى الوجه الثالث العلة موجبة الحكم وصدوره
والايجاب صفة له ثبوتية لان النقيض هو اللا يجاب فهي الصدق على المعدومات فاذن لا يمكن ان يكون العلة موجودة لتمكن اتصافها بالايجاب الوجودي
فان قدرت ثابتة ومهما التقيضين كونها ثابتة بحسب الوجود الخارجي دون الصدق فان قلت على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما
بانا فاتبين الاحوال فنقول الموجب العالمية اما وجود العلم فيكون كل من وجوده الكل لانا وسبق الوجود في الكل هذا او العلم مع الوجود فيكون العلة
ومهما انتفاء ما من التخلف بالحال او العلم اي كونه علما وانه حال فليس بوجود فعلت ان العلة قد لا تكون موجودة فلا الموجب للعالمية هو العلم الاول
موجود وفرق بينه وبين العلم مع الوجود وبينه وبين كونه علما المسئلة الرابعة العلة العقلية التي كلامنا فيها دون العلل الشرعية مطلقا
تستلزم وجودها وجود حكمها اي كلما وجدت العلة وجد الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف وهذا اعني وجوب الاطراد حالا خلاف فيه اصلا بين
مثبتي الاحوال ومنكريها يستلزم عدمها عدم حكمها اي كلما انتفت العلة انتفى الحكم ولا خلاف له اي في الانعكاس ووجوبه في الاحوال الحادثة
فانه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحد صار انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتي الاحوال واوجبه اي الانعكاس الاصحاب في الاحوال القديمة
ايضا فلم يجوزوا عالمية الباري وقادريته بلا علم وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا الله عالم وقادر بلا علم وقدرة ويلزمهم احد الامرين اما تعليل العالمية
بغير العلم كالقدرة مثلا وهو ضروري البطلان او تعليلها ان يغير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحيوة او لا لا يوجب كون محلها عالما او تبوتها
من غير علة وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة فما يمنع له جاز ان يكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع
عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف كما هو مسلم عند الخصم واليه اشار بقوله فجاز في المعارضة وفي العلم اي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم
ولا يكون معللة به وعلى هذا فالاظهر ان يقال العلم الا انه قصد المبالغة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز ان يكون الحكم المقارن للعلة
غير ثابت بها قال الاصحاب كل علة لا يكون منعكسة فهي غير مطردة ايضا واما قوله وسيأتي تامه في بحث الصفات فاشارة الى ما ذهبوا اليه من ان
الاحكام القديمة واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت للعلة او لم توجد والى جوابه الذي فصله هناك واعلم ان كل علة مطردة منعكسة وليس
كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لانه قال اذا كان المعلول
مطردا منعكسا كالعلة كان مهما علة من الطرفين فبماذا امتاز العلة عن غيرها وكيف نعرف ان العلم مثلا علة للعالمية دون العكس حتى تلازمهما ثبوتا
وانتفاء لانا نقول مما ذكر غير بضرورة العقل فانا نعلم على ضرورة ان العلم يوجب كون محله عالما اي ما يصدق عليه وجب العلم فاوجب كون محله عالما
ولا يصدق عكسه وهو ان العالم يجب كون المحل عالما فاوجب له العلم ونعلم بالضرورة ايضا وبدليل آخر يرشد الى تميز العلة عما شاركها في الاطراد والانعكاس
المسئلة الخامسة ايجاب العلة لمعلولها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضروري فانه لا يتصور علم بلا عالمية يعني انا
اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما فلا يتوقف على العلم في اصلا وهو المراد بقوله سواء علمنا الشرط ووجوده لا فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا
بشرط لم يكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل ومشروط ايضا
بالحيوة واشباهها اي امزجة العلم قلنا هذه شروط وجود فان وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الامور والكلام في شروط تأثيره وايجابه للعالمية
والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها حاله سبق به المسئلة السادسة لا يوجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد
اختلف فيه فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه اخرون والمختار هو التفصيل الذي اشار اليه بقوله واعلم انه ان جاز الانفكاك بين الحكمين اما من جانب
واحد او من الجانبين كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الاخر امتنع تعليلهما بعلة واحدة والا لزم عدم
الانفكاك او عدم الاطراد وذلك لانه اذا وجد تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب
بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت تلك العلة كانت العلة غير مطردة قيل هذا اشكال لان الاول للعلم وعالمية متعلقة بحسب قدرة المعلومات

اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض ولهذا لا يسد احدهما مسد الآخر فهذه العالمات التي لا تتناهى معللة بعلة واحدة وهي ذلك العلم
الواحد الثابت له قال الرد القاضي وقال عالميته متعددة متخلفة وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة ورد الآمدي بان القاضي لما
اعترف بان كون الرب عالما سوادا محل عدمي محال تكونه عالما بياضا مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه فرق تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما معا
واما عدم افراد تلك العلة وانت ابو سهل الصعلوكي من الاشاعرة للزم علوما غير متناهية كل واحد منها علة للعالمية واحدة وتقريره مخالف
لمذهب الشيخ والاعمدة لما سياتي من البرهان على امتناع تعدد محله ع واما كون جميع تعدد العالمية واما التعدد في تعلق العلم الواحد او تعلق
العالمية الواحدة بسبب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد المتعلقات في حقه تع واما في الشاهد فالعلم متعدد بتعدد العلوم الانكشاف
الثاني الحيوة توجب صحة العالمية وهي القادرية فتعدد صحة علة واحدة حكمين قلنا الحيوة شرط لوجود المصحح في شرط لوجود العلة
لا علة موجبة للعلة تعين هذا ان جاز الانكشاف بين الحكمين واما ان امتنع الانكشاف بينهما كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم فهما اي بالعالمية الاول
فانهما متلازمتان لا يجوز الانكشاف في نفي احدهما فقال امام الحرمين يجوز الامران فلا حكم فيهما اي في الاحكام المتلازمة باتحاد العلة ولا تعدد
الادلة لان الصحيح على احدهما وقال الآمدي الحق التفصيل وهو ان يجوز الامران في الشاهد اذا كانت الاحكام المتلازمة من جنس واحد
كالعالميات وتمسح وكل في الاحكام المختلفة الاجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة واما في الغائب فان كان احكامه من اجناس
مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة كما في الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق ان عالميته تع واحدة معللة بعلة واحدة واما
التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال في القادرية وجوابها المسئلة السابعة لا يثبت حكم واحد بعلتين عكس الاول وهي
انه لا يثبت حكمان بعلة واحدة واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع او البدل او التركيب والكل باطل اما على الجمع فلانه يستغني
كل من كل كما مر في ان الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين ولان العلتين اما مثلان او ضدان فلا يجتمعان في محل واحد فلا يكونان موجبتين
لحكم واحد فيه او مختلفان فيجوز افتراقهما فاذا استحالت احدى العلتين دون الاخرى فان اسمى الحكم فلا اطراد للعلة الغائبة فان بقي فلا
انعكاس للعلة المختفية وقد يمنع جواز الافتراق بين المختلفين قال الآمدي والمختلفان لا بد ان يختلف احكامهما فانا نعلم بالضرورة ان
قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لا قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك واما على البدل فضرورة انه لا يجوز تعليل العالمية
بالعلم مرة وبالقدرة اخرى وهذا العلم نفسه على حكم كل منفرد فان قيل العالمية توجب تعلقه على سبيل البدل تعلم الله تعالى وتعلما وهي حكم
واحد قلنا لا محالة من العلتين الاتفاق كالقدم والحدوث والعلة هو العلم المتعدد مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف
العلتين في الحقيقة منع اتحاد التعلقين فيهما واما على سبيل التركيب فان جعلتهما حال الانفراد والاجتماع واحدة فاذا لم يؤثر في الحكم منفردتين
كما هو المفروض لم يؤثر فيه مجتمعتين وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لاعتبار خارج عنها ولا شك ان اجتماعهما مع غيرهما لا يخرجها
عن صفة ذاتها وفيه منع ظ لان المتضمن ع هو المجموع لا كل واحدة فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاه بحسب ذاته ولان الصفات المختلفة
لها احكام مختلفة فروع تبنى علة نقلا عن الآمدي ولو علل حكم واحد بجزئين وضعيين لم يكن مسائل اختلاف في احكامهما المختلفة الثامنة في الفرق
بين العلة والشرط على رأي مثبتي الاحوال وهو فروع تسعة الاول العلة مقتضية لحكمها وجدت وجد الحكم قطعا والشرط قد لا يقتضي فيوجد
ولا يوجد معه المشروط كالحيوة للعلم الثاني العلة وجودية كما مر والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضي فانه قال لا يمتنع
ان يكون الشرط عدميا كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده اولا منع للشرط الا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه لا ما يؤثر في وجود المشروط
حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان الشرط لا بد ان يكون وجوديا الثالث قد يكون الشرط متعددا بان يكون لمشروط واحد
شروط يلزم انتفاء ما سواه كل واحد منها كالحيوة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او مركبا بان يكون عدة الامور شرطا واحدا
للمشروط الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفة يعني ان محل الحكم لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه لا يكون موثرا بل المؤثر فيه صفة
ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث توقف وجوده عليه الخامس العلة لا تنعكس اي لا تكون

العلة معلولة بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطا بالمشروط اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال القاضي والمحققون
من الاشاعرة ومنعه بعض الحنابلة والحق جواز ان لم توجب عدم الشرط على المشروط بل يكتفي بحدوثه اثناء وجود المشروط بدون الشرط
كقيام كل من الاثنين المتساندين بالآخر فان قام كل منهما منع بدون قيام الآخر ومثال ذلك يسمى دورا معيا ولا استحالة فيه انما
المستحيل دور التقدم السادس الشرط قد لا يبقى وهي المشروط وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق
القدرة على وجه التأثير فانه شرط للحادث ابتداء لا دواما فقد كل شيء الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهي ملازمة للمعلول
ابدا اذ لا يحق للعالمية بدون العلم في الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علته السابع الصفة التي يكون علة كالعلم مثلا اما شرط كالحيوة
وليس لها علة فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل بخلاف الاحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون
الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحيوة الثامن الحكم الواجب لم يتفق على عدم شرطه بل اتفق على انه لا يوجد دون شرطه
كالعالمية للعلم فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة التاسع العلة مصححة ما تعلق وهي كون الشرط مصححا للمشروط
خلافا للقاضي كالحيوة للعلم فانه ذهب الى ان الحيوة وان لم تكن علة للعلم بل شرطا لكنه علة في تصحيحه وموثرة في صحته وموجبة لها
ومنعه المحققون لجواز توقفه اي توقف العلم في صحته على شروط اخر كانتفاء اضداده ووجود محله وح لا يمكن ان تكون الحيوة مستقلة بالتصحيح
ولما كان هذه المباحث مع ركاكتها في انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفاصيلها ولله الموفق الموقف الثالث
في الاعراض وفيه مقدمة ومراصد خمسة المقدمة في تقسيم الصفات التي هي اعم من الاعراض وقد تؤخذ في تقريرها لصفة الجوهر
احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور عند ما نفي الاشاعرة تنقسم الى قائمة بنفسها وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها
ككونها جوهرا او موجودا او ذاتا او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما لا يقارنه واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد
على الذات كالقدرة وهو الحصول في المكان ولا شك ان صفة زائدة على ذات الجوهر والحدوث او معنى كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث
وقبول الاعراض فان كونها بالاكوان اما نقل بالقياس الى ذلك الجوهر وقد يقال بعبارة اخرى ان ما يحتاج وصف الذات الى تعقل امر زائد عليها وما ذكرنا من تقسيم
الصفة النفسية والمعنوية انما هو على رأي قدماء الاحوالية وهم الاكثرون وقال بعض من اصحابنا كالقاضي واتباعه بناء على ان كل الصفة النفسية ما لا يصح قيامه
ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالاعلام المذكورة فان كون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا ومتحيزا وحادثا وقابلا للاعراض اوائل زائدة على ذات الجوهر
عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية ما يصح قيامه بالذات مع بقائها وهو لا يقتضي الصفة المعنوية الى مطلق الكائن
والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة وبحسب تشبيهها من اكثر الاحوالية اكثر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة
بذاته ولما هذه المقدمة فاربعة اقسام اي الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى اربعة اقسام الاول الصفة النفسية قال الجبائي واتباعه منهم هي ما تقتضي وصف
النفس وهي التي يمتنع التخالف من المتماثلين والتماثل من المختلفين كالسوادية والبياضية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا السواد
مثلا صفة نفسية للسواد والبياض وقال الاكثرون من المنزلة الصفة النفسية هي الصفة اللازمة للذات لجوزوا اي جوزوا بناء على ان كل اجتماع صفتي نفس
في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشيء واحد متحدة بكون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا ودخل في ذلك كون الرب تع عالما وقادرا فانه لازم للذات
واشتقوا وفي نسخة المص واشتقوا اي الصفة النفسية منه كل منها الموجود والمعدوم يعني اما يكون بانه شيء حالتي وجود وعدمه القسم الثاني الصفة
المعنوية قال بعضهم هي الصفة المعللة يعني زائدة على ذات الموصوف تكون الواحد منا عالما قادرا وقيل الصفة المعنوية هي الصفة الجارية الى غير اللازمة
الثبوت لموصوفها القسم الثالث الصفة الفاعلية بالفاعل هي عند الحدوث وليست هذه الصفة اعني الحدوث صفة نفسية اذ لا ثبوت حال العدم
مع ان المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسا ولا صفة معنوية لانها لا تعلل بصفة القسم الرابع الصفة التابعة للحدوث وهي التي لا تحقق لها في حالة العدم ولا تتصف
بها الممكن الا بعد وجوده والتابع للفاعل فيها وهي منقسمة الى اقسام فمنها ما هي واجبات يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر
وكالحلول في المحل للاعراض وكايجاب العلة معلولها وقبح القبيح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة

اي واجبة الحصول لموصوفه عند حدوثه وهي اما بالارادة كالفعل الصادر من العبد طاعة او معصية والغلبا واحاته فان الفعل قد يوجد غير مستند الى ذلك
اذا لم يكن هناك قصد وارادة وكون الامر امرا فان قول القايل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذا لم يكن قصد الى طلب الفعل واما غيرها اي غير الارادة كالعلم به
ضرورة فانه صفة ثابتة لحدوث العلم وليست واجبة لذلك لان قيام العلم بالنظر والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للمقصود بالارادة
وبينهم خلاف في تبعية الايجاب العلم او الارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدبر بصنعة وحصل له فيها ملكة قد يوجد منه في بعض الاوقات
من تلك الصناعة ما هو على غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال العلم به وقال اخرون ضمان الموثر في اتيان الفعل هو الارادة
مشروط كون الفاعل عالما به وقد اعتبروا على ان ما يوثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يوثر فيه الارادة فقال بعضهم الموثر من
الارادات ما كان متعلقا بالمريد دون ما كان منها ضروريا وقال الاخرون لا فرق بين الارادة كالا فرق بين العلمين وبينهم خلاف في الحسن امور مع
الحدوث وجوبا كالنسخ فكونها من قبيل الواجبة او هو مع الحدوث مشروط بالارادة فكون من قبيل الممكنة السابقة للارادة المرصد الاول في ماهية الفعل
ان الفعل يجمع الاعراض وفيه مقاصد الاول في تعريف العرض اما تعريفه عند ما لو وجد فامر متعذر هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست
موجودة والجواهر اذ هي غير فانه تجرد خرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت او التبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما
ستعرفه وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان محتاجا لغيره وهو منقوض بالصفات السلب فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من اقسام الموجود
ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات واما تعريفه عند المعتزلة فانه لو وجد لقام بالمتحيز واما احاد هذا التعريف لانه الى العرض
ثابت في العدم عندهم منفكا عن الوجود الذي هو زايد على الماهية ولا تقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به ويوجد عليهم النقض اي فيما الجوهر فانه عرض
عندهم وليس على تقدير وجوده ما ما المعتزلي هو الجوهر لكونه مشابها للجواهر فلا يندرج في الحد ولا ينعكس ايضا على اصل من اثبت منهم عرضا لا في محل كابي
الهذيل العلاف الكلام فانه قال ان بعض كلام الله لا في محل وكبعض السحر العاملين بارادة قايمة لا في محل والاشاعرة منعوا اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة
حادثين حالا لمتعلقه اليه واما تعريفه عند الحكماء الماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع اي في محل مقوم لما حل فيه ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق اي
قولنا وجد كذا اي كذا اما بطريق الاشتراك او الحقيقة والمجاز على ما بين محله كوجود الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكون الجسم في المكان او الزمان ومثل كون الشيء
في الصحة او المرض وكونه في السعادة او الشقاوة هو وجوده في الموضوع بحيث لا مغايرة بين في الاشارة الحسية كالحرارة تتميز الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة
ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان
ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بانه ماهية اذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وان جاز ان يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة واشار بقوله اذا وجدت
الى ان الوجود زايد على الماهية في الجوهر والعرض ومن ثم لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري المقصد الثاني في اقسامه عند المتكلمين وهو اي العرض اما ان
يختص بالحي وهو الحيوة وما شبهها من الادراكات بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وساير ما تتبع الحيوة وحصرها في عشرة بعد
بلا شبهة واما ان يختص به وهو الالوان المنحصرة في اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات بالحواس الخمس كالاصوات والالوان والروايح
والطعوم والحرارة واخواتها وذهب بعضهم الى ان الالوان محسوسة بالضرورة ومن انكر الالوان فقد كابر حسه وستقف عقله وآخرون الى انها غير محسوسة فاما
نفي الا التحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع
الخلاف فيها واعلم ان انواع كل واحد من الاقسام المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة به متناهية بحسب الوجود يعني ان عدد الانواع الموجودة متناهية
دلالة عليه الاستقراء وبرهان التطبيق ايضا وهل يمكن ان توجد من اي من العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض الموجودة
الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الى ما هو متناه او لا يمكن وذلك اختلف فيه فمن منعه وهم اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة نظرا الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان
فلو لم يتناهوا لكان ما لا يتناهى لا يكون قابلا لهما والتطبيق ايضا ومن جوزه كالجبائي واتباعه والقاضي ساقي اكثر الحنفية فلانه ليس عدد اولى من عدد فوجب الاشكال
كامر والحق عند المحققين هو التوقف وعدم الجزم بالمنع او الجواز لضعف الماخذين ووهنهما وهو ضعيف اما ضعف الثاني فلما مر في صدر الكتاب من ترتب
المقدمات المشهورة بين القوم واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كمنصف الواحد والالف مرات غير متناهية ومن ثم ان برهان

المتقدمين لا يتم الا فيما ضبط وجه الابرى انه لا نزاع في ان الافراد الممكنة لنوع واحد من كل الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه المقصد الثالث في اقسامه
هذا الكلام ذهب الحكماء الى ان العرض يشمل المقولات التسع وان الجواهر كلها مقولة واحدة وصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرة اولم
ولم يأتوا في الحصر بالصلح للاعتماد عليه وعمدتهم في اثبات الحصر هو الاستقراء الناقص ووجه ضبطه بحيث تحلل من الانتقاد ويقبل الاستقراء انهم قالوا
العرض اما ان يقبل لذاته القسمة ام لا والاول هو الكم واما قبلها لذاته فيخرج عن احد الكم بالعرض كالعلم لمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل بتعلقه بمعلومين
المعروضين للعدد وسيرد عليكم انشاء الله العرض والمراد بالقسمة هنا تعلق عدد الكم ان يفرض فيه شيء غير شيء فدخل فيه المتصل بذاته المنفصل لان كلا منهما قابل
للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به
الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان الملحوظ بحسب بقاء هذا الاتفاق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك
مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معتبر لها في قبوله اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم
بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذي يعتبره كلامه السابق هو انه اذا عرف الكم بقبول الانقسام واريد به الافتراق لم يتناول المتصل
بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما خرج فيه باختصاص احد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث قال ناظرا عن
الباحث المشرقية احد المصنفين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك اما ولا يمكن ان هذا القيد يخصصه بالمتصل لان الوحدة التي يقسم
اليها المنفصل لا يمكن ان يفرض فيها شيء غير شيء وفي بيان الملخص نوع اشعار بهذا القيد حيث قال في الملخص وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب
ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل وما اليه اشار المصنف بقوله ولا يرد قول الامام الرازي ان يختص بالمتصل فيكون ما ذكره
غير جامع لخروج المنفصل هذا والثاني وهو ما ليس قابل القسمة لذاته اما ان تنفي النسبة لذاته اي يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير او لا
تنفي النسبة الثاني هو الكيف فرسمه صرح بلفظ الرسم تنبيها على ان الاجناس العالية بسيطة لا تصور لها حد حقيقي كما سيصرح به عرض لا يقبل القسمة
لذاته ولا تنفي النسبة لذاته وسكتت لكن هذا الرسم في المرصد الثالث ولا يرد على تعريف الكيف الوحدة لانها عارضة للاعداد في العرض
الذي هو من اقسام الموجود والاول وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو النسبة واقسامه سبعة الاول اين وهو حصول الجسم في المكان
اي في الحيز الذي يخصه ويكون ملاصقا به وسمي هذا اينا حقيقيا وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي وقد يقال الاين الكون وحصوله
مكانا ليس حقيقيا من امكنة مثل الدار والبلد والاقليم او المعمورة او غير المعمورة او غير ذلك مجازا كان كل واحد منها في جواب اين هو الثاني متى
وهو الحصول او الهيئة التابعة للحصول في الزمان او طرفه وهو الآن كالحروف الآتية الحاصلة وهذه مثل التاء والطاء وسمي المتى كالاين الى حقيقي
كاليوم المعلوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهور والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب بها السؤال متى لان الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان
يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الاين الحقيقي الثالث الوضع وهل هيئة تعرض للشيء اي الجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد
والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجية عن ذلك الشيء لوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض مثلا واذا حصل الوضع
هيئة حاصلة للنسبتين معا فالقيام والاستلقاء وضعان متغايران باختلاف نسبة الاجزاء فيهما الى الخارج ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور
الخارجية بل اكتفي فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانعكاس لان القيام اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين اجزائه
كانت الهيئة الحاصلة له من النسبة وحدها باقية بعينها فيكون وضع الانعكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو
جنسهما فيجوز ان يتميزا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس
قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل آخر فالحق ان اعتبار النسبتين في ماهية الوضع الرابع الملك وسمي الجدة ايضا وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط
به ويشتمل باشتماله وبهذا القيد الاجزاء عن اشتمال المحيط باشتمال الحاط فتمتاز الملك عن المكان اي الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشيء
بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا يشتمل باشتمال المتمكن سواء كان ذلك المحيط امرا طبيعيا خلقيا كالاهاب للمرء مثلا او لا يكون طبيعيا وسواء كان
محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او محيطا بالبعض كالخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة

اى سبب تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وايضا النبوة ايضا نسبة
معقلة بالقياس الى الابوة فالاضافة المحضة من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هى الاين و
واذا نسبناه الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل مضافا لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هى كون الشئ
فى مكان اى متمكنا فيه فالمكانية والمتمكنية من معقولة الاضافة وحصول الشئ فى المكان سبب تعقل من ذات الشئ والمكان لا سبب معقولة بالقياس
الى نسبة اخرى فليس من هذه المقولة وهذا الذى صورناه لك يكفيك الفرق بين النسبة التى لست من المضاف وبين المضاف فاعقله وتحققه
فى سائر النسب فانه خاطول به الكلام وحاصله فاقطا السادس ان ينفعل وهو التأثر كالمسخن مادام يسخن فان له مادام يسخن حالة
غير فاتة هى التأثير التسخينى الذى هو من معقولة ان ينفعل فهو يعنى ان ينفعل غير ما هو مبدأ التسخينة اى المسخن لانه متى بعد التسخين
الذى لا بقاء لمعقولة ان ينفعل ابدا وربما كان ذلك المبدأ جوهرا السابع ان ينفعل وهو التأثر كالمتسخن مادام يسخن فان له حالة غير فاتة
هى التأثر التسخينى الذى هو من معقولة ان ينفعل فهو يعنى ان ينفعل اذن غير التسخينة لشئ ما بعد اى بعد التسخين الذى لا بقاء لمعقولة ان ينفعل بعد
بل التسخينة امر قار من معقولة الكيف وكذلك الاحراق الثابت فى الثوب والقطع المستقر فى الخشب وغير استعداد لهما اى غير استعداد المتسخن
للتسخينة لتبوتة قبله اى قبل التسخين الذى هو من معقولة ان ينفعل بل ذلك الاستعداد من معقولة الكيف ايضا ولما كانت هاتان المقولتان امرين
متجددين غير قارين اعتبر لهما ان تفعل وان تنفعل دون الفعل والانفعال قيل الوضع والفقط خارجة عنهما اى من المقولات التسع فبطل
الحصر فقالوا لانهما عرضان لا وجود لهما فى الخارج وان سلما انهما عرضان موجودان فمن اين لكم انحصار الاعراض باسرها فيهما اى فى التسع على معنى ان كل
ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا عنها بل حصرنا فيها المقولات ومن الاجناس العالية على معنى ان
كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع فلا نزاع اى الوضع والفقط علينا الا اذا اثبتم ان كلا منهما مقولة على ما تحته قول الجنس
وتحته اجناس ولا يندرج فيما ذكرناه حتى يثبت انهما جنسان عاليان للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها ولم يتعرض
منها اى من هذه الامور السلبية لجواز ان يكون قولنا على ما تحتهما قولا عرضيا وان يكون ما تحتهما انواعا حقيقية او انواعا حقيقية لا اجناسا
وان يندرجا فى مقولة الكيف كما ذكر فى المباحث المشرقية لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن حامله ولا يتصف
قسمة ولا نسبة فى اجزاء الحامل واما اندراجهما فى مقولة الكم على ما زعمه قوم فبطل لان الكم هو الذى يعلل القسمة لذاته كما علمت واعلم ان دخول
انحصار المقولات العرضية فى الامور التسعة يشتمل على تقادير احدها ان هذه التسعة اجناس عالية والثانى انه ليس للاعراض جنس عال سواها
وليس شئ من هذين المقامين بيقينى وذلك انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز ان يكون ما تحته امورا مختلفة
بالحقيقة وهو عارض لها فيكون هو عرضا عاما لا جنسا ولكونها اى ولم يثبت ايضا كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها اجناسا عالية لجواز ان
يكون ما تحتها انواعا حقيقية فيكون كل واحد منها جنسا متوسطا لا عاليا وان يكون اثنان منها او اكثر داخلا تحت جنس اخر فيكون ذلك الداخل
تحت الجنس الاخر جنسا متوسطا ان كان ما تحته اجناسا وان كان ما تحته انواعا حقيقية نظرا انه لم يثبت المقام الاول بل يقول
لم يتعدد احد منهما لانه اصلا ولا الاخر الذى هو المقام الثانى لجواز مقولة الاخرى اى جنس عال للاعراض مغاير للتسعة المذكورة وقد
اخرج اى سيأتى الحصر ما خلاصته انه اى العرض ينقسم اقساما دائرا بين النفى والاثبات الى كم وكيف ونسبة كما مر ان العرض اما ان يقتضى القسمة
لذاته اولا فهذه اقسام ثلثة لا يخرج العرض عنها وغيرها الجوهر فانحصر اقسام الموجود والممكن فى اربعة وعلى هذا فالنسبة اما للاجزاء
اى لاجزاء موضوعها بعضها وهو الوضع او لا تكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل لمجموعها الى امر خارج وهى هيئة النسبة اما كم فان كانت
ذلك الكم قارا يجوز اجتماع اجزائه معا فان استقل ذلك الكم القار به اى باستقلال موضوع النسبة فهو المكان والا فهو الاين وان كان ذلك الكم
غير قار فهى متى واما النسبة فالمضاف لان النسبة متكررة واما الكيف ولا تعقل النسبة الى الكيف الا بان يكون منه عين وهو الذى
تعقل او يكون هو من عين وهو الذى تعقل واما الى الجوهر وهو لا تعقل النسبة لذاته بل لعارض من خواصه ولا يخرج ذلك العارض

فما ذكرنا من الاعراض الستة فالنسبة الى الجوهر يكون راجعة الى النسب المذكورة لا فيما يراسه فانحصر الممكنات الموجودة فى عشر مقولات ولا اعتراض
فى سبع منها والاعتراض على ما ذكر فى هذا المقام ان السبب الى الكم القار يكون مالا حاطة فقط حتى تحرز الاين والمكان بل قد يكون النسبة القار
بوجه اخر كالمماسة هى سطح جسمين والمطابقة التى هى الاتحاد فى الاطراف والمتقاعدة فى الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج ايضا كما هو
فقد جاء التركيب من النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف ملا يكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة وايضا فيتحقق من الاقسام الممكنة النسبة الى
العدد والذى هو الكم المنفصل ولا برهان على انتفاء اى انتفاء هذا القسم وايضا فالنسبة الى الذى هو كم متصل غير قار لا يتصور ان يكون من اذ لا
يجب ان يكون لتلك النسبة بالحصول فيه حتى يكون متى فان الحركة التى كان الزمان مقدارها والجسم الذى هو محل تلك الحركة نسبة الى الزمان
وليس انتساب شئ منهما الى الزمان بحصوله فيه وايضا لم ان النسبة الى الكيف لا تعقل الا انه من عين او من عين وما الدليل عليه بل قد يكون
تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز ان تكون النسبة اليه على وجه اخر لم يكن منحصرة فى ان تفعل وان تنفعل على انحصار ما تر المتداولتين فى النسبة
الى الكيف مبسوطة فيه وايضا فالنسبة الى ذات الجوهر معقولة كالحصول فيه اعنى حلول الاعراض فى ذات الجوهر وكون الجزء جزءا له وهو
غير حصوله فى الجزء لان حصوله فيه نسبة له الى جزء وكونه جزءا له نسبة الجزء اليه وما الحمل فليس اسنادا ما ابدينا من الاقسام ضروريا وانتم
مطالبون بالحجة عليه ولو قيل استقرائيا للوجود فما وجدناه شيئا موجودا عال للموجودات الممكنة غير ذلك الذى ذكرناه لكان هذا التقسيم
صائبا ووجب الرجوع اثر ذى اثر اى قيل كل شئ الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات الطويلة وان اراد ابن سينا بما ذكر الاستناد
الى كيفية الاستقراء فلا باس فان ما ذكر مقربا الى الضبط الجامع للمنتشر ومبعدا عن الخبط الناشئ من الانتشار واعلم
ان انحصار الممكنات فى هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد الا ظنا
ضعيفا ولذلك خالف بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الى الجملة السبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسا فجعل الحركة مقولة
برأسها وقال العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة والا اضافة او يعقل بدون الغير
وح اما ان يقتضى لذاته القسمة فهو الكم والا فهو الكيف وقد هرب ابن المقولات اجناس عالية للموجودات وان الموهومات الاعتبارية
من الامور العامة وغيرها سواء كانت مقولة او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك الموهومات
المشتقات نحو الاسود والابيض وخارجة عنها لانها اجناس لما يحتها وعدم نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون
الشئ ذا بياض لا يتعلق به ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها من مقولة ان تنفعل ووجه بعضهم الى ان مقولتى الفعل والانفعال
اعتباريان فلا يندرج الحركة فيهما المقصد الرابع فى اثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابى كبار الاصم فانه ذهب الى ان العالم
كله جوهر فالحرارة والبرودة واللون والصفة ملا لست عنده عرضا بل جوهرا والقائلون بان وجود العرض اتفقوا على انه لا تقوم
منه الا بشرذمة قليلة لا يبالى بشانهم كابى الهذيل العلاف ومن تبعه من المعتزلة فانه جوز ان يكون عرضه محدث لا فى محل وجعل الشارح
مريدا بها اى بتلك الارادة والضرورة كافية لنفى هذين المقامين فانا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم
والروائح والحرارة والبرودة وغيرها مجردا ولا نشك فى انها لا يجوز قيامها بنفسها وهو اى كون الارادة قائمة بنفسها وكون الشارح
مريدا بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مطابق حركة المقصد الخامس فى ان العرض لا ينتقل من محل الى محل على قياس انتقال
الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته فعند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور فى المتحيز وذلك لان الانتقال
هو حصول الشئ فى حيز بعد ان كان فى حيز اخر وهذا المعنى لا يتحقق الا فى المتحيز والعرض ليس بمتحيز وفيه نظر فان ذلك الانتقال المفسر
بما ذكر هو انتقال الجوهر من مكان الى اخر واما انتقال العرض الذى كلامنا فيه فهو ان تقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل اخر
وليس هذا مما لا يتصور فى العرض بل لنفسه عنه من لا برهان على استحالة هو حال الانتقال اما فى المحل الاول والثانى وكلاهما
باطلان لان كونه فى المحل الاول استمرار هو فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه فى المحل الثانى ثبوت له متأخر عن الانتقال اليه وكونه

وكونه في المحل الثاني ثبوت فيه متاخر عن الاستقلال اليه واما في محل آخر ويعود الكلام الى اسناد الى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور لا ما يقول
جاز ان يكون اسناد العرض دفعيا لا تدريجيا ويكون آن مفارقته لمحل اخر واما عند الحكماء فلا يتخصص اي يتخصص الجوهر المعين ليس لذاته ولا لوازمها
والا لاتحد نوعه في تخصصه ولا لما حل فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تخصصه ولا لمتصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان
نسبته الى الكل سواء وكونه على تشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فهو اي تخصصه لمحله فالفاصل في المحل الثاني هو ية العرض اي تخصص آخر
غير التخصص الذي كان حاصلا في المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل في تخصصه لم يتصور مفارقته عنه باقيا بتخصصه بل يجب اسناد وجوده ح ملا مكون الحامل
في المحل الآخر غير الذي عدم بل تخصصا اخر من نوعه والاستقال من محل الى اخر لا يتصور الا مع تعاقب الكونين المتصلة من احدهما الى الاخر واذ لا يتعاقب اللبوثة فلا
انتقال اصلا وفيه نظر لجواز ان يكون تخصصه بهوية الخاصة ولا يلزم ح انحصار النوع في الشخص انما يلزم ذلك اذا كان تخصصه بماهيته وقد بحث
لانا ان اريد بهوية الخاصة تخصصه لزم كون الشيء علة لنفسه وان اريد ماهيته مع تخصصه كان الكل علة لجزئه وان اريد وجوده العيني فان اخذ مطلقا لم يكن
علة لتخصص وان اخذ معينا فكذلك لان تعين الوجودات في افراد ماهيته نوعية اما يكون بتخصصات تلك الافراد فلو عكس دار نعم يرد على الدليل انا لا نم
استواء نسبة المتصل الى الكل لا يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تخصص معين خصوصا اذا كان المتصل فاعلا مختارا فان له ان يختار ما شاء
وتحقيقه انه لا نظر في عرض يتخصص نوعه في تخصصه وربما قال في اثبات امتناع انتقال العرض يحتاج الى الحل بالضرورة فاما ان يحتاج العرض المعين
الى محل معين فلا تعارض لان خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين وتشخصه اياه لذاتيها اولى محل غير معين ولا وجود له لان
كل موجود في الخارج هو متعين في نفسه فيلزم ح ان لا يوجد العرض في الخارج لا سيما المحل الذي يحتاج هو اليه وهذا بط قطعا فتعين الاول واستعم
الانتقال وهو المطلوب وفيه نظر اذ قد يحتاج العرض المعين الى محل ملا شرط التعيين اي الى محل مطلق غير مقيد بالتعين وانه اعم من المعين الذي
قيد بالتعين فيوجد ذلك المطلق الجنسي المأخوذ ملا شرط التعيين في كل معين من المعينات لا الى محل معين بشرط عدم التعين حتى يمنع وجوده
في الخارج فيلزم ان لا يوجد العرض فيه واما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين ولا يحتاج الى المتقوم بعدم التغير اذ لا يلزم من عدم اعتبار
التعين في المحل الذي يحتاج اليه العرض المعين اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمه من ان الماهية المطلقة التي لم تعتبر فيها وجود خارجها ولم تعتبر
من الماهية المخلوطة المقيدة بالموجودة في الخارج ومن الحيوان المقيدة بعدمها المستحيلة في الخارج وجوده ما واتفاقهما ان ما ذكرتم من الدليل
وارد في الجسم بالنسبة الى الجزء فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا الى الجزء بالضرورة فاما ان يحتاج الى جزء معين او غير معين والثاني بط لان غير المعين
لا وجود له فيلزم ان لا يوجد الجسم المتحيز بعين الاول فلا يجوز استعمال الجسم عن الجزء الى غيره فاستعض دليلكم وما هو جوابنا فان قلت
هذا الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على الاعراض انكار للحس فان رائحة الثوب تنتقل من الماء الى الجاور والحرارة تنتقل من النار الى ما تماسها
كما يشهد به الحس فالجواب ان الحامل في المحل الثاني هو المجاور او المماس شخص اخر من الرائحة او الحرارة فانه للاول الحامل في الثوب او النار
كذلك الفاعل الحار عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماسة او تشخص ذلك الشخص الاخر على المحل الثاني من العدل العقلي عند الحكماء بطريق الوجوب
لا يستفاد له تحصيل له من المجاورة او المماسة ولله اعلم المقصد السادس لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة لنا في عدم
الجواز وجوه والمذكور في الكتاب وجهان الاول ان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا اي كون الشيء متبوعا لغيره
عرض لا يتصور الا في المتحيز بالذات لان المتحيز بالتبعية عرض لا يكون لثالث لانه ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض
ليس متحيزا بالذات بل تابع في التحيز للجوهر فلا يقوم به عرض الوجه الثاني العرض المقوم به لا يجوز ان يقوم بنفسه وان قام بعرض اخر عاد الكلام
فيه ولا يتسلسل الاعراض المقوم بها الى غير النهاية والا لجمع تلك الاعراض المتسلسلة حاصلة لا في محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض
واحدا او متعددا بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به وان اشتهت الاعراض المقوم بها الى الجوهر فالكل قائم به لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيز وح
فلا يكون عرض قائما بعرض والمقدر خلافه وهما اي هذان الوجهان صعيفان اما الاول فلانا لا نم ان القيام هو التحيز تبعا كما ذكرتم بل هو الاختصاص
الناعت وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصا يعبر به ذلك الشيء نعتا للآخر والآخر منعوتا به فهي الاول حالا والثاني محلا له كاختصاص الواو بالجسم

لا اختصاص الماء بالكوز وكيفيته اي يحقق ان معنى القيام هذا دون ذلك اما ان الاول ان التحيز صفة الجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا
لتحيز والا كان الشيء الذي هو التحيز مشروطا بنفسه ان قلنا بوجود التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في
التحيز فاذا كان ذلك الجزء نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بنفسه بالجوهر وهو اشتراط الشيء نفسه او تسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر
فكون قيام تحيز مشروطا بقيام تحيز اخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الا هو الاستحالة او صاف البادي مع قائمة به كما سنبينه من غير نهاية تحيز في
ذاته وصفاته واما الوجه الثاني فلانه لا معنى ان يقوم عرض بعرض ثان لذلك العرض الثاني بآخر مترتبة الى ان ينتهي الى الجوهر فيكون بعضها تابعا
لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء والبعض الآخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهر وتابعا له في تحيزه ابتداء بل
مسائل ما معه في ذلك بواسطة والقول بان التابع لا يكون متبوعا لآخر اذ ليس مؤلفا قول من عكسه ثم لجواز ان يكون احد هذه الذات مقتضيا
لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا وهو اي ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض بالآخر الى الجوهر محل النزاع فان قيامه مع
عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به عاقل وقد اجمع بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز العلم بالعلم ثم الكلام في العلم العام بالعلم
كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المانع منه قيام بعض الاعراض المختلفة بعضها دون المخالفة والمضادة اصح الكلام
على جواز قيام العرض بالعرض بالسرعة والبطوء عارضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فانها توصف بها فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة
دون الجسم فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف بانه سريع او بطيء والحق انه لا يصح هذا الاحتجاج لا على مذهبنا ولا على مذهبهم اما
السرعة والبطوء لياء عرضان ثابتان بتبع الحركة بل هما السكنات اي السرعة والبطوء لاجل السكنات المتخللة بين الحركات وقلتها وكثرتها
فحاصل البطوء ان الجسم سكن سكنات كثيرة في زمان قطعه لمسافة وحاصل السرعة انه سكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطوء
ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز ان لا تكون طبيعة الحركات ومراتبها المتفاوتة
بالسرعة والبطوء انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثم امر موجود الا الحركة الخصوصية التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة المتباينة واما السرعة والبطوء
اللذان يوصف بهما الحركات فمن الامور النسبية التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا اختلفت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض
عرض لها في الذهن السرعة والبطوء ولذلك ولكونهما امرين نسبيين اختلف حال الحركة فيهما بحسب اختلاف المقايسة فانها اي الحركة
تكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى وعلى هذا فالسرعة والبطوء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الاعراض
بالامور الاعتبارية واما النزاع في وصفها بامور موجودة ولكنها احتاج الى اخر وهو الحشو والملاصقة من مقوله الكيف بل هاهنا من مقوله
الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان موجودتان قائمتان بالجسم لا بالسطح المقصد السابع ذهب الشيخ
الاشعري ومتبعوه من محققي الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي تحل الشيء والتجدد شيئا فشيئا
وتجدد اخر مثله وتخصيص كل من الاحاد المتقنية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه يخصص بحدوث ارادته كل واحد منها بوقته
الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده واستدلوا على ذلك لانهم قالوا السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استعمال
العالم حال بقائه عن الصانع كحاله لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضرر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما
كان متجددا محتاجا الى المؤثر آنا فآنا حال بقائه عن الصانع محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا واقدم على ذلك النظام والكعبي
من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة بقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب ابو علي الجبائي وابنه
وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروائح وسائر العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف
كما ستعرفه في مباحث الاكوان قالوا اي الفلاسفة وما لا يبقى من الاعراض السيالة تحقق امكانه بوقته الذي وجد فيه لا قبله ولا بعده اي لا يمكن
ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة منتفية لذلك الامتناع من اصح الاجوبة على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة الاول
انها لو بقيت لكانت باقية اي متصفة بالبقاء فيلزم قيام البقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لا نم ان البقاء عرض بل هو اعتبار

يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نم امتناع قيام العرض بالعرض الوجه الثاني يجوز خلق مثله في محله الثانية من وجهين لان الله تعالى
قادر على ذلك اجماعا فلو بقي العرض في الحالة الثانية من وجوب استحالة وجود مثله فيها والا امتنع المثلان وذلك مح فبقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جائز
انفا فالمكون باطلا قلنا تحكم لعدم صحة اي في ذلك المحل بان تعدم الاول عنه لان جواز حمله في محله في الحالة الثانية ليس حكما بل مشروط باعدام الاول ولا
استحالة فيه كالاستحالة التي في جواز اعادة مثله في الحالة الاولى على تقدير عدم الاعادة الاولى فيها وايضا ما ذكرتم يلزم في الجوهر لانه يجوز خلق مثله في حيز في الحالة
الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله لذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات في حيز واحد فاستقض دليلكم الوجه الثالث وهو التمسك عند
الاصحاب في اثبات هذا المطلب انها اي الاعراض لو بقيت في الزمان من وجوه لما امتنع زوالها في الزمان الثالث وما يعد واللازم موامتناع الزوال
باطل بالاجماع وشهادة الحس فانه يشهد بان زوال الاعراض واقع بلا اشتباه فكون الملزوم موجودا الاعراض باطلا ايضا بيان الملازمة انه لو جاز ان
العرض بعد بقاء ما اما ان يزول بنفسه واقتضاء ذاته زواله واما ان يزول بتعدم المقتضي لزواله وذلك الغير اما امر وجودي يوجب عدمه لذاته اي لا باختيار
فيكون فاعلا موجبا وموطرو الضد على المحل العرض اولا يوجب لذاته بل لاختيار وهو الفاعل المختار واما امر عدمي وهو زوال الشرط
وهذه الاقسام الاربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء لان
ما تقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته عنه واما زواله بطرو ضده على محله فلان حدوث الضد في ذلك المحل مشروط بانتفائه عنه
فان المحل اما خلو عن الضد لم يكن انتفاؤه لضد آخر فلو كان اي انتفاؤه لضد آخر يلزم عليه لزوم الدور لان كل واحد من انتفاء الضد الاول
وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معلل به او نقول في ابطال هذا القسم لما كان التضاد من الطرفين فليس الطارئ ما زاله الباقي اولى من
العكس وهو ان رفع الطارئ بل الرفع الصادر عن الباقي اولى من الرفع الصادر عن الطارئ فيكون الرفع اقرب الى الموقوع من الرفع واما زواله
بعدم مفارقة الفاعل بالاختيار لا بد من اثر يصدر عنه وان العدم نفي محض لا يصلح اثرا لما مر بل ولا فاعل اصلا او نقول في ابطال كون زواله
من المختار ما ان عدم فلا اثر له اذ لا فرق بين قولنا ان لا وقولنا لا اثر له كما مر في بحث الامكان فليس الفاعل الذي اسند اليه زوال العرض
فاعلا اصلا سواء فرض مختارا او موجبا واما زواله لزوال شرطه فلان ذلك الشرط ان كان عرضا آخر يتسلسل لانا ننقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط
فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض وان كان ذلك الشرط جوهرا
والجوهر في بقائه مشروط بالعرض لزم الدور لان بقاء كل من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر وموقوف عليه والاعتراض على هذا الدليل الذي عمدته
غفلة اما عن ان زوال الضد قولكم ولا يوجد ابتداء ممنوع لجواز ان يوجب ذاته العدم في الزمان الثالث او الرابع حاصله ان دون الزمان الثاني
فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده
في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ثم الدليل الذي ذكرتموه وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه وذلك بان يقال لا يجوز زواله في الزمان
الثاني لان زواله فيه اما لذاته واما لغيره الى آخر الكلام مما هو جوابكم عنه في صورة النقض فهو جوابنا في صورة النزاع وقد زول بعد طارئ
على محله فولكم حدوثه في ذلك المحل مشروط بزواله عنه قلنا ان اوجبت في الشرط تقدمه على المشروط منعنا كون حدوث الضد الطارئ
مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط والا وان لم يوجب في الشرط تقدمه
بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك لم يمنع التعاكس كما مر فيجوز ان يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دورا معيا كما ان دخول
كل جزء من اجزاء الحلقة الدوران على نفسها في حيز آخر الآخر مشروط بخروج الجزء الآخر عنه وبالعكس ولا محذور في ذلك لان مرجعه الى تلازمهما
وبالجملة ان جوز التعاكس في الاشتراط اولا فهما اي زوال الباقي والطريان معا في الزمان ومتى امكن المعية لا يسامي العلية اذ العلية
تقدم في العقل فقد يكون طرفان علة لزوال الباقي مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول فانهما معا في الزمان بحسب الزمان مع كون العلة
متقدمة في العقل والحكم بان الطارئ ليس اولى بازالة الباقي من عكسه باطل لان الطارئ اقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه وايضا
فقد زول لان الفاعل الذي فعله لا يفعله لانه تعمل عدمه وذلك لا يحتاج الى الفاعل صادر عنه بل مجرد امتناع صدر بقاء ما فعله كاف

في الحالة

ايجاد

الذي

الثاني

الباقي

واحد

ايضا

زوال

ذلك

في زواله وايضا لا نم ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا صادرا عن الفاعل نعم ذلك مسلم في العدم المستمر واما العدم الطارئ فقد يكون بفعل الفاعل
كالوجود الحادث وما الدليل على امتناعه وانما تعد زوال شرطه فذلك هو الجوهر اذ لو كان التسلسل واذا كان الشرط هو الجوهر المشروط
في بقائه بالعرض فيدور قلنا ثم اي لا دور ولا تسلسل ولم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط اعراضا لا يتوقف على التناول الى ان ينتهي الى ما يكون غنيا وعن زوال
بعض الاعراض عند فانتفاء قسم يجوز بقاؤه كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وح جاز ان يقال شرط العرض الباقي في عرض لا بعينه من الاعراض
منفردة من الاعراض التي لا تبقى لذاتها كذوات معدودة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود
ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام يتناول تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بدل عنه كالدوران الاخير من تلك الدورات المعدودة فقد زال
الشرط فيزول العرض الباقي بلا تسلسل وجاز ان يقال شرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر تلك الاعراض المتساوية فلا يلزم الدور
وانما اعتبر في الشرط تبادل الاعراض الغير الفاني لان الواجب من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي ان يضبط هذا الكلام
واعلم ان النظام طرد هذا الدليل في الاجسام ايضا كالاعراض غير باقية بل تتجدد حالا فحالا وسيرد عليكم في الكتاب ان الجسم ليس مجموع اعراض
مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام فلا حاجة بعد هذا الدليل فيها وانما يحتاج
اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الفردة كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرنا قوله وهذا اي ومن طرد الدليل في الاجسام تعلم
انه يرد الاجسام نقضا عليه اي على هذا الدليل عند القائل بفناء الاجسام وقد يجاب عنه اي عن هذا النقض بانه يعني الجسم بل الجوهر مطلقا قد يزول
العرض بقوم به اي بخالق الله تعالى عرضا حاصلا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول كالفناء عند المعتزلة فانه عندهم عرض اذا خلقه الله فيبقى الجواهر كلها
فان قيل المشهور من المعتزلة البصرية ان الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فيفنى بالجواهر فلا يكون قائما بالفاني كالاعتماد
بانه يجاز ان يخلق اولا لا في محل ثم يعلق بمحل اراد الله افناءه والاول ان يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في محل كونه مضادا
للبقاء وان اقر فان احدهما قائم بالمحل دون الآخر او بانه قد يزول الجوهر بعرض يخلقه الله تعالى عند ما يريد ان ما ذكرناه اولا هو طريق زوال الجواهر على رأي المعتزلة
ولنا في زواله طريق آخر وهو ان الخالق لهذه الاعراض التي لا يمكن خلق الجواهر منها يزول قطعا والجواب عن جواب يقين بان يقال لو تم في فناء الجوهر الباقي لزم في فناء
انه يقوم عرض بنفي بقاء اولا خالق لهذا العرض عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه فلا يجوز مثله في فناء العرض الباقي فلا يتم الدليل فاعلم الدليل الذي ايضا الآن يعود المستدل
الى ان العرض لا يقوم به عرض فلا متصور فناؤه باحد الوجهين المذكورين في فناء الجوهر والكتابة من المتكلمين احتجوا به هذا الدليل على ان العالم لا يعدم ولا يصح
فناء الاجسام مع كونها محدثة اذ قد بينا استلزام الفناء لامتناع الدوال وفناء الاجسام ضروري لا شبهة في زوالها قطعا وسيأتي في مباحث صحة الفناء
على العالم زيادة بحث عن هذا الموضع فيراجع بما امكن ذلك عليكم ثم للعالمين فناء الاعراض طرق الاول المشاهدة فانا نشاهد الالوان مثلا قد حدث
في الضروريات قلنا لا دلالة لها على المشاهدة على الشاهد امر واحد مستمر يجوز ان يكون هذا لا سيما بلا فصل لما لم الداخل من الاسبوب رأى امرا
واحدا مستمرا بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة امثال تواردة على الاتصال الثاني ان يقال اذا جوزتم تعاقب الامثال في الاعراض فلم يجز مثله في الاجسام فيلزم
ان لا يجزم فناء الاجسام وهو باطل اتفاقا قلنا ما ذكر تمثيل وقياس فقهي بلا جامع فكان فاسدا وليس حكمنا فناء الاجسام بمشاهدة استمرارها
من محل مشاهدة الاستمرار على جامعه في ذلك التمثيل بل حكمنا فناء الاجسام بالضرورة العقلية لا بالمشاهدة الحسية وبانه لولا فناء الاجسام
لم يتصور الموت والحيوة لان الموت كما هو المشهور عدم الحيوة عن محل اتصف بها واذا لم يكن الاجسام باقية لكان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحيوة
الثالث العرض يجوز اعادته وهو اي اعادته باويل ان يعاد وجوده في الوقت الثاني الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وقت وجوده واذا
جاز وجود العرض في وقتين مع علل العدم بينهما في وقت متوسط بين الوقتين فدونه اي فوجوده بدون علل العدم بل على سبيل الاستمرار اولى بالجواز
فلا يمنع بقاء الاعراض قلنا الشرع منع اعادة العرض ولا ضير عليه في ذلك وان سلم ان الاعادة جائزة فقياسكم بلا جامع اي قياسكم وجوده في الوقتين
بلا علل العدم على وجوده فيهما عنده فيما نحن فيه دعوى الاولوية الوجود بلا علل العدم بالجواز دعوى بلا دليل عليها لجواز ان يكون تخلل
العدم شرطا للوجود في الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء بل نقول ذلك اي الوجود في الوقتين مع تخلل العدم عندنا جائز وهذا اي الوجود

ذلك

وقد يوجد حالك مشاهدة

اي الاولوية

لا يلزم الدور في الاعادة

فيها بلا خلاف مع فلا يصح قياس الثاني على الاول في الجواز اصلا وقد يقال كما ان الحكم بقاء الاجسام ضروري لحكم بالعقل بعونه الحس كذلك
الحكم بقاء الاعراض كالالوان ضروري لحكم بالعقل بمعونته ايضا والطرق المذكورة على حكم ضروري فالمناقشة فيها لا يجدي طائلا المقصد
الثاني العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضروري اي هذا حكم معلوم بالضرورة ولذلك يجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل
الاخر جزما يقينيا لا يحتاج ضم الى فكر ولا فرق هنا اي بين جزئيات العرض الواحد بالنوع وبين جزئيات الجسم الواحد لا يوجد في زمان
في مكانين كما ان الجزم الثاني بديهي لا شبهة فيه فكذا الاول ولنا ان نقول مسمى العرض الى المحل كمسمى الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول
الجسم في المكانين حتى يرد عليهما السؤال السابق ليستا على السواء لان حلول العرض مستلزم بمعانى محل واحد واجتماع مصحبين في مكان واحد
وتوجيه ان يورد ما ذكرنا من ان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين ان العرض اما مسمى وشخص محله كما مر وهو ممنوع وليس هذا استدلالا لان الحكم
ضروري بل مؤيدا بيان لمتنه فان الشيء المعلوم بالبديهة اذا علم بالتنبيه الالتفات اليه انتفى اكثر وان كان الجزم اليقيني حاصلا بدونه ولم يجد له مخالفا
الا ان قدماء المتكلمين هكذا فرقوا في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جوزوا بحلول الجوار
والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة قالوا المضافان ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعا عن الاخر فلا بد ان يقوم
بهما اضافة واحدة توسط بينهما والحق انهما مثلان فقرب هذا من ذاك مماثل بالشخص لقرب ذاك من هذا وان شاركه في الحقيقة النوعية وهذه
المشاركة اعني الوحدة النوعية كافية في الربط بين المضافين ولا حاجة هنا الى الوحدة الشخصية وتوضيحه ان توضيح ما ذكرنا من الاحتياج الى الشخص
في المناسبة بين المعاني من الاضافات كالبنوة والاخوة اذ لا تستند على ذي صفة انها متعلقة ان بالشخص بل النوع بل مع وجود الارتباط بها بين المضافين
اعني الاب والابن ولزومهم حاصلا ان جواز حاصل اكثر من اثنين اعني محلين فان الجوار والقرب والاخوة كما يتحقق بين شيئين يتحقق ايضا بين اشياء متعددة فلو جاز
اي وجودها كما جاز اجتماعها هنا ولا ندفع هذا الالزام بمنع الابيان الفرق وقال ابو هاشم السالب عرض وانه يقوم بجوهرين لا اكثر اما الاول وهو كونه عرضا فيقوم
بجوهر فلان من السالب ما يصعب انفكاكه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض وليس ذلك العسر في الانفكاك الا السالب لو صعب ذلك العسر اذ لولاه لما صعب
الانفكاك بين اجزائه كما في المجاورات ولا يتصور انكار العسر وصعوبة الانفكاك في العدم المحض فهو يعني السالب صفة بنوية موجودة موجبة
لصعوبة الانفصال ولا يقوم السالب بكل واحد من الجزئين فرد اي لا يجوز ان يقوم الجزء فقط ولا ذلك الجزء فقط لان السالب
لا يعقل في امر واحد بالضرورة ولو قال انه يقوم بواحد من الجزئين لكان اخر هو قائم بالثاني فكل واحد منهما معا لا مجموعهما من حيث هو مجموع
والا كان الكل واحدا وهو الغلط وجوابه منع ان عسر الانفكاك فيما بين اجزاء بعض الاجسام للسالب القائم بكل الاجزاء بل السالب
المخالف الذي الصق باجزاء بعض بكل الاجزاء على وجه صعب الانفكاك به واما الثاني وهو انه لا يقوم باكثر من جوهرين فلانه لو قام السالب
الواحد بثلاثة اجزاء مثلا لعدم السالب بعدم جزء واحد من كل الثلثة لان عدم الكل مستلزم عدم جزئه والتالي باطل لان الجزئين الباقيين بينهما السالب
فيفعلان صعوبة الانفكاك باقية بينهما وجوابه ان السالب الذي بين الجزئين غير السالب الذي بين الثلثة اذ يجوز ان يقوم سالب واحد بجزئين
كما ذكره ويقوم سالب اخر بثلاثة اجزاء فيكون هذا السالب القائم بثلثة اجزاء مغايرا للسالب القائم بالجزئين وان ماثله في الحقيقة النوعية
والمنفي عنه ما قدم واحد من الثلثة هو السالب القائم بالثلثة دون السالب الاول القائم بالاثنين فلا يلزم اجتماع السالبين بينهما
واعلم ان العرض بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا حالا لزاعه
وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله يختلف فيه كالسالب واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل اخر فهو الذي ذكرنا ان بطلانه
بديهي ونقل عن ابي هاشم في السالب ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام السالب وكونه وجوديا وان حمل على القسم
فبعد تسليم جواز بقاء المناقشة في وجود السالب والمشهور ان مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه بديهة المقصد
الثاني في الكم قد مر على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان اخص قسميه اعني العدد وسائر المقادير والمجردات واضح وجودا من
الاعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات وفيه مقاصد مسمى الاول الكم له خواص ثلاث

توصل بها الى معرفة حقيقته الاولى انه يقسم القسمة والقسمة تطلق على معنيين على القسمة الوهمية وهي فرض شيء غيري وقد مر ان هذا المعنى شامل للكم
المتصل والمنفصل وعلى القسمة الفعلية وهي الفصل والفك سواء كان بالقطع او بالكسر والمعنى الاول من خواص الكم وعروضه له ولسائر الاعراض
يعني ما قبلها بواسطة اقتران الكمية بها فالكل لذاته صورت شيئا ما ولم يعتبر عدد واحد او مقدار لم يمكن فرض انقسامه والمعنى الثاني لا يسلم الكم المتصل الذي
هو المقدار فان القابل منه مع المقبول والا لم يكن قابلا له حصة بالفرض وعند الفك والفصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم اي المقدار الاول بعينه لانه
متصل والمصدر في حد ذاته لا منفصل له بل نزول وتحصل مما كان اي مقدار ان اخران لم يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد متصلات
غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة ثم الكم المتصل الحال في المادة الجسمية يعد المادة مقبول القسمة الانفكاكية وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة
كالبعد الحركة الى الحيز المسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد له يجب اجتماعه مع الاثر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك
والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كالعرض الكم المتصل لا العرض الكم
المنفصل ايضا لان معروض الوحدات من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل متصلا بعضه عن بعض فلا تتصور هناك زوال الاتصال
حقيقي واذا اريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الواحدات بالذات لا للوحدات في انفسها واذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا
اعني الاتصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذواتها متصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها اما على المباينة
وجود عارض يعد اما بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عارض له وقد يعد بعض الاعداد ايضا واما بالقوة كما في
المقدار فان كل مقدار قطعا كان او سطحا او جسما يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الاشل وهو جدول طوله ستون ذراعا بالاذرع فيكون
العدد الكل اذا اسقطت منه امثاله اي من المعدود اشال العاد فبقي المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد بالمعدود بالمطابقة لكنه مخصوص
بالمقادير ولا يساوي العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدات على الوحدات الخاصة البالغة المساواة ومقابلها اعني الزيادة والنقصان فان العقل
اذا لاحظ المقادير والاعداد ولم يلاحظ معها شيئا اخر امكنه الحكم بينهما بالمساواة او الزيادة او النقصان واذا لاحظ شيئا اخر ولم يلاحظ معه
والاعداد لم يمكنه الحكم بينهما فقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها الذاتية وهو اي هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة
فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض اجزاء في كم فاما ان يوجد بازاء كل جزء اخر وصرف ذلك الكم جزء اخر فرض في كم اخر او اكثر او اقل فيتصف به الكم
الاول بالمساواة او بالنقصان او بالزيادة منتهى الى الكم الثاني وعكسه من عكس فيحصل قبول التسمة فهذا القبول المساواة والاقل والاكثر وتوجيهه
ان يقال ان الوهم انما قسم المقدار اذا لاحظ مقدارا اخر اصغر منه فرض فيه ما يساويه وهو شيء وسمى العقل وهو شيء اخر فقبول التسمة
بمعنى فرض شيء غيري باعتبار مساواة بعض منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها وجود هذه المساواة كما فيه في القسمة المذكورة او حال
ان كون المقدار بحيث ينقسم فيه شيء غيري انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل اقل شيئا اذ لولا ذلك لم يكن
ان نفرض شيئا ينقسم بعض شيء اخر وهذه هذه الاقسام واه كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما في الكتاب انما هو في المساواة والاقل والاكثر
العددية وان عكسه انما هو في المساواة والاقل والاكثر المقدارية قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمساوية لان المساواة لا تعرف
الا بالمساواة في الكم فيلزم الدور وذكر في مباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة والاقل والاكثر لا يتعلق بالكم
مفردا بل انما يتعلق مع الكم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تصور احدهما المنوط بغير الاخر فلهذا امكن تعريف ذلك المعقول بعد المحسوس يعني وجد المحسوس
مستغنى عن التعريف وامكان ايضا في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل منه
قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله للمنفصل بالقيد الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث واشير اليه في الملخص
وعرفت ايضا ان الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وان القسمة الفرضية تتناول الكم بتعميمها فيجوز تعريفه بقبول ذلك القسمة واما توجيه الامام كلام
الامام بقوله كما ان اخذ القسمة الانفكاكية فليس بشيء اذ قد تبين انفا ان الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابه تقريرا واضحا
مكيت مقصود اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه وقع في نسخة المص التي بخط المص لفظ المنفصل فغيرها بخطه الى
المتصل

لانه الموافق لكلام الامام في كتابيه فمن لم يتنبه لذلك فتن الكلام على النسخة الاولى فادعى ان القسمة الافقية كيف محصه بالمنفصل فاستبطرات
ما صنعناه لكن ولا يمكن من الخابط بل يمكن تصدق الكم بوجوه العاد فانه الخاصة الشاملة للكم والا توقف معرفتها على معرفة
ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا بانه الذي يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا واحدا والمساوي ان كان موجودا بالفعل او بالقوة المقصد الثاني في اقسامه
فان كان من الاجزاء حد مشترك فهو الكم المتصل كالمقدار فان ان خط من الخط فرض فهو مابه الجزء وبداية الجزء باعتبار ونهاية للجزء الثاني
باعتبار اخر وبداية لها باعتبار ثالث فان ذلك يختلف بحسب ما يبتدأ منه فرضا وتوضيحه ان الكم الذي يمكن له ذاته ان فرض فيه شيء
غير شيء فالذي يمكن ان فرض فيه اجزاء تلاقي على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع على هذا ويجب
يكون موضعه نهاية لاحدهما وبداية للاخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين
كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليها فالحد المشترك الخط واذا قسم الجسم فالمشترك هو السطح والحد المشترك يجب
كونها محالفا في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيء
ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين قسما الى ثلاثة والتقسم الى ثلاثة اقسام فقسما
لا نهاية وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ففي قوله فان
اي جزء من الخط فرض مساحة طائفة فان جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا بين جزئين اخرين منه فجعل النقطة جزءا من الخط تجوز في
العبارة والا وان لم يكن بين اجزاء حد مشترك فالمنفصل كالعدد فانك ان اشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة
واشرت الاربعة الباقية من السابع لا منه اي من السادس فلم يكن له امر مشترك بينهما بعض من قسمي العشرة وهما الستة والاربعة
كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المنفصل ايضا غير قار اي لا يجد اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان فالآن مشترك
بين قسمي الماضي والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل واما قار الذات اي يجوز
اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار وان انقسم المقدار في الجهات الثلث بجسم تعليمي وهو اتم المقادير او في جهتين
فقط فسطح او في جهة واحدة فقط فخط فهذه الاربعة اقسام للكم المتصل والكم المنفصل هو العدد لا غير وذلك لان اجزاء المنفصل
اما متفرقات والمتفرقات هي المفردات والمفردات احاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه شيء اخر او يؤخذ من حيث انه واحد هو شيء معين فالاحاد الماخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعة منها انفصال ذاتي فيكون عددا مبلغه
تلك الوحدات فهي كم بالذات والماخوذة على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض وفي هذا المعنى
اشار بقوله لانه اي الكم المنفصل لا بد ان ينتهي الى وحدات اي الى احاد كما عرفت والوحدة ان كانت نفس ذاتها اي نفس ذات تلك
الاحاد بان يكون ماهيتها من حيث انها احاد فقط فهو اي المجتمع من تلك الاحاد الكثرة التي هي العدد وان كانت الوحدة عارضة
لها اي لتلك الاحاد بان يكون ماهيتها من حيث انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات لانه الذي
عد منه من المقولات المقصد الثالث الابعاد الثلثة الجسمية تسمى الطول وهو الامتداد المفروض اولا والعرض وهو الامتداد
المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا قوائم والعمق وهو المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك وانها اي الطول والعرض والعمق
تطلق على معان اخر سوى المعاني التي هي الابعاد الثلثة الجسمية فلا بد من الاشارة اليها اي الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخر فانه
يتبين جميع ذلك فيحصل الامن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وتصور حقائقها اي حقائق معاني هذه الالفاظ الثلثة
التي هي الطول والعرض والعمق اما الطول فيقال للامتداد الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط
فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه ذو امتداد واحد ويقال للامتداد المفروض اولا وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرنا ويقال للطول
للامتداد بين المتناظرين في السطح وهذا هو المشهور بين الجمهور واما العرض فيقال للسطح وهو ما له امتداد ان وبهذا

المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض وللامتداد المفروض ثانيا المقاطع للمفروض اولا على قوائم كما ذكرناه وثالث الابعاد الجسمية وللامتداد الاخر واما
العمق فيقال للامتداد الثالث المقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا وثالث الابعاد الجسمية كما مر ويقال للعمق وهو حسنوما بين السطوح اعني الجسم التعليمي
الذي تحصره سطح واحد او سطحان او سطوح بلا حد زائد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق ويقال للعمق المنازل اي للعمق مقيدا باعتبار نزوله
ويسمى ح العمق الصاعد اعني المقيد باعتبار صعوده كما وهذا الاعتبار يقال عمق البحر وعمق المكان ويقال الطول والعرض والعمق لمعان اخر سوى ما ذكر مثل ما يقال
الطول للامتداد الاخذ من مركز العالم الى محيطه وهو الرابع من معاني الطول ويقال الطول ايضا للامتداد الاخذ من راس الانسان الى قدمه ومن راس ذوات
الاربع الى موضع وهذا هو الخامس من معانيه ويقال العرض للامتداد الاخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله وهو رابع معاني العرض ويقال العمق للامتداد
من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض وهذا رابع معاني العمق واعلم ان هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق مهما هي كما
صرح به الطول بمعنى الامتداد الواحد هو الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الجسم هو الكم التعليمي ومهما هي كمات ماخوذة مع اضافة
الى امر اخر كالمفروض ثانيا او اولا او ثالثا فان كون الامتداد معروضا ثانيا اضافة له الى المفروض اولا وبالعكس وكون مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع
الاولين كما ان مجموعهما ايضا اضافة اليه وقد يعتبر معان هي اكم اضافية ثالثة كالطول بالقياس الى ما هو طويل بالنسبة الى قصير فهذا اضافات الطويلية
والطول المضاف للقصير لكنه عبر عن الطويلية بالاضافة الثالثة لانها عارضة لامر ثالث بعد امر من تحقق منهما الطول اولا ثم ان القصر ايضا اضافة مقابلة
للطول وفيه بعد لان القصر ليس ماخوذا مع كالطول ولو عبر عنهما بالاضافة الثانية لكان اظهر او اضافة رابعة كالطول بالنسبة الى الغير الاطول بالقياس الى اخر
فيكون هناك ثلاث اضافات الطولان وطول اضافة والاطويلية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس ما مر وجعلها ثالثة اولى وفي المباحث
المشرقية ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى شيء فقد يوجد ثالث بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء اخر وقد يوجد بحيث يكون من شرط
اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء اخر مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عند ما يقال للخط الاخر انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عريض عند ما يقال للسطح الاخر
انه ليس بعريض او يقال هذا الجسم كبير يجب عند ما يقال لجسم اخر انه كذلك وينبغي ان الكم المنفصل ان يقال هذا العدد كثير بالقياس الى اخر هو قليل بالقياس
اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكبر فان الاطول بالقياس الى طويل وكذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذا القول في سائر الاقسام
المقصد الرابع الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه وبينا وضاحته واقسامه واما بالعرض وهو اقسام اربعة الاول محل الكم كالجسم اما كالمقدار القار فيه
وهو ظ واما كالعدد اذا كان الجسم متعددا الثاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل الذي هو المقدار
حلها الجسم وان افترقت فعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة مناسبة او غير مناسبة باعتبار اثرها
اما في الشدة او المدة او العدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة فيما وضعناه بخواص الكم بالذات فلا فائدة هذه الوجوه الاربعة واعلم انه قد يجتمع
في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كالحركة فانها منطبقة على المسافة والانطباق بين مجموع المحلول فكان الحركة محل المسافة التي هي كم بالذات او بالعكس
فيعرضها التساوي بالقلة والكثرة والقصر والطول ويعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك بحسب المسافة
ومنطبقة على الزمان ايضا فكانها محل له او بالعكس فيعرضها التساوي بالسرعة والبطوء بسبب قلة الزمان وكثرته ويعرض لها ايضا المساواة والمفاوتة
بسبب فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة وتقوم الحركة بالجسم المتحرك الذي هو المقدار فيتحرك بتحريكه لهذا وجه اخر من تلك الوجوه وجد
في الحركة ايضا فهي كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها او عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد والكم المنفصل قد يعرض
للمتصل القار وغير القار كما اذا قسمنا الازمان بالساعات او الاسنة بالادرع فيصير واجزاء الكم المتصل ولا باس بعروض نوع من مقوله لنوع اخر
فيها كما في الاضافات وقد يكون الشيء كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض فالزمان فانه كم متصل بالذات كما مر من ان اجزاءه يتلاقى على حد
مشترك هو الآن ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد
يجتمع في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض المقصد الخامس ان المتكلمين انكروا العدد الذي هو
الكم المنفصل خلافا للحكماء المسلمين احدهما انه اي العدد الذي هو الكثرة مركب من الوحدات والوحدة ليست وحدة وعدم الجزء مستلزم

عدم الكل ضرورة فالعدد المركب من الوحدات العددية يكون عدميا قطعا سلمنا ان الوحدة لا توجد في الخارج اصلا لو وجدت الوحدة
فلها وحدة لان موجود موصوف بانه واحد ولزم التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معا قالوا اي الحكماء في الجواب وهذه الوحدة نفس الوحدة
على ما سيأتي فيلزم وجود الوحدة وقد مر هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق الثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم الواحد وانقسام
المحل يوجب انقسام حاله ان كان الحال الذي هو الوحدة مثلا في جزء منه كان ذلك الجزء هو الواحد من المحل لان الوحدة قائمة به دون الكل و
المقدر خلافه وان لم يكن الحال في شيء من اجزائه لم يكن بالضرورة صفة له اي للمحل الذي فرضناه موصوفا به وهذا ايضا باطل وان كان الحال في
كل جزء من المحل فاما بالتمام فعموم الواحد الشخصي بالكثرة وقد عرفت بطلانه بديهة اولا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء بآخر وهو المراد بالانقسام
بمعنى انقسام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز ان يقوم الكل بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون
صفة له بالضرورة منقسم بانقسامه ومثل ذلك بسمي طولا غير سريان فاشار اليه والى جوابه بقوله وقول من قال هذا الذي ذكرتموه انما يصح فيما يحصر الحلول
في المحل المنقسم حلول السريان فيه اذ بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله لانه قابل له ولا فايدة فيه لانا بنينا على ان كل جزء من المحل المنقسم الذي
حل فيه صفة لجزء منه ولا معنى للسريان الا ذلك وجه بحث لان حامل ذلك الاعتراض انما لانه اذا لم يكن الحال في شيء منه في جزء من اجزاء المحل
لم يكن صفة له وهو دعوى الضرورة غير مسموعة لجواز ان يكون حالا في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في شيء من اجزائه كالنقط في الخط والاضافة
في محلها عند القابل بوجوهها هذا واذا ثبت ان الحال في المحل المنقسم يجب ان يكون منقسما بحسبه فاذا كانت الوحدة وجوبية لزم انقسامها
بانقسام الجسم الذي حلت فيه وانه اعني انقسام الوحدة ضروري البطلان فوجب ان تكون الوحدة امرا اعتباريا فان قلت الوحدة التي هي صفة
للجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب الوهم وكلاهما محالان
قلت ان العقل معتبر المجموع من حيث الاجمال معتبر له عدم الانقسام اعني الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لان محلها ملحوظ من جهة لا مجال فيها للانقسام
ولا يمكن اعتبار الجهات العقلية في الامور الخارجية وثانيها اي ثاني المسلكين ان يذكر ابتداء اي من غير استعانة بعددية الوحدة على ان الكثرة عددية
والا وان لم يكن عددية بل وجودية فان قامت والا طبران بالكثرة والا قامت اي الكثرة بالكثرة لانه لا يتصور ما هذا شانها ولا بغير الكثرة وح اما ان يقوم
بالكثير من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد الشخصي بالكثير فان قام ذلك الواحد تمامه بكل واحد من الكثير كان حاصلا بطلانه بالبديهة مع استلزامه هنا محالا آخر
فان الاثنينية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحدان وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بان يقوم شيء من الاثنينية بهذا وشيء آخر بذاك لم يكن الاثنينية
صفة واحدة وهي محضة كما اوضحوه او يقوم بالكثير من حيث وهي له امر مغاير واحد فنقل الكلام اليه اي الى ذلك الامر الذي هو بالكثير شيئا واحدا
ما لحالان محل فيه واحد تحقيق ذلك الامر اما ان يحل في الكثير من حيث هو كثير وانه باطل او من حيث عرض له مغاير واحدا ويلزم التسلسل فوجب ان
يكون الكثرة التي هي العدد امرا اعتباريا وهو المطلوب واعلم ان الواحد كما علمت يقال بالتشكيك على معان كواحد بالاتصال والاجتماع وواحد بالضرورة
لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل والمجموع وليسا نفس الوحدة واما الاتصال والاجتماع فظاهر كونهما موجودين
فضلا عن ان يكونا مما يدرك ويشاهد الحس ما يعاف الجسم بهما لا يدل على مشاهدتهما كما في الانصاف بالمعنى هذا ان جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع
وان جعل كالمعنى الحق عارضا عن عدم الانقسام العارض المتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت امرا اعتباريا كما صرح به في قوله وكونه لا ينقسم
اذ ليس له عرض فيه شيء غيري واذا اعتباري لان العدم ما فيه والكثرة ليست الا مجموع الوحدات التي سميناها في الوجود فان كانت الوحدات موجودة
كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات امورا
معدومة كالوحدات بمعنى عدم الانقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا ولا يتوهم ان يقال ان كل عدد
موجود والا لانتفى من العدد موجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبني على ان الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجودين هو الصواب
اما ما سيأتي من العدد وهي الوحدة الاعتبارية كما اشير اليه ثم ان هنا معارضة دالة على ان الكثرة موجودة وهي ان العدد امر واحد قائم بالمعدودات
الموجودة قال اي سينا ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا في النفس ثم لو قال لا وجود له مجردا

عن المعدودات التي هي في الاعيان لا في النفس لكان حقا فانه لا يتحقق هنا قائما بنفسه واما ان في الموجودات اعدادا فلا شك فيه ولما ثبت
وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فاشار المصنف الى دفع هذه المعارضة بقوله واما ان امرا واحدا تقوم بالجمع الذي هو المعدودات
فان تخيل لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل كان اعتباريا فرورة ان الاثنين لا تقوم بهما امر موجود واحد بالذوية وان سبب زيادة استيقان
بما ذكرناه فاستبصر لوجود في الخارج وسيدفع قد فانها اثنان ان الاثنينية فانه بها وح لا تصور كونها امرا موجودا فضلا عن كونها واحدة بالذوية
او استبصر شخص موجود في المشرق وشخص آخر موجود في المغرب فانهما ايضا اثنان اي العدد وفان للاثنينية ونعلم بالضرورة انه لم يقم بهما معنى واحد بالذوية
وان امكن ان يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه فقد ظهر كلام الاسمى الاولين اذ لا يمكن ان يقوم بهما امر موجود اصلا كما ذكرناه بل ذلك الامر القائم
بالمعدودات مجرد فرض واعتبار اي امر فرضي اعتباري وان كانت المعدودات الخارجية مصححة به وان انضاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية
جائز وبهذا يحل الشبهة وتتم مادتها فان الاعيان مصححة للعدد وبلا شك واما ان العدد والعارض لها موجود خارجي فليس مما لا شك فيه وكذا الحال
في الوحدة العارضة للوجود العيني المقصد السادس انهم اي المتكلمون انكروا المقدار كما انكروا العدد بناء على تركب الجسم عندهم
من الجزء الذي لا يتجزى كما سيأتي ان شاء الله فانه لا انفصال بين الاجزاء التي يتركب الجسم منها عندهم بل هي متصلة بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها
لصغر الحاصل التي ثابت الاجزاء عليها واذا كانت الامر كذلك فكيف يسلم عندهم ان ثمة اي في الجسم اتصالا اي امرا متصلا في حد
ذاته موجودا في حال في الجسم وان الاجزاء التي تفرض في الجسم منها حد مشترك كما في المقادير وحالها بل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى
لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ لا هناك الا الجواهر الفردة فاذا انضمت في سمت واحد حصل منها امر منقسم في جهة واحدة سبب بعضهم
خطا جوهريا واذا انضمت في سمتين حصل امر منقسم في جهتين وسمي سطحا جوهريا واذا انضمت في الجهات الثلث حصل امر ثالث فاذا لخط
جزء من السطح والسطح من الجسم فليس لنا الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجوهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط او سطح او جسم تعليمي
كما زعمت الفلاسفة ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص الثلث المذكورة للكمية وانها كيف تصور في الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد
فقال والتفاوت بين الاجسام في الصغر والكبر والزيادة والنقصان راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها فما هو اقل اجزاء يكون اصغر حجما وانقص
وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء او ثبوت فرج فيما بينها فقد جاز ان يوصف الجسم بالمساواة والا مساواة من غير ان يقوم به كمية
اتصالية سمي مقدارا والتسمية الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير معناه فرض جوهر دون جوهر فان كل واحد منهما شيء مغاير للآخر فقد صح على الجسم
ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به ولا عادة له غير الاجزاء اي كون الجسم كل واحد من الاجزاء الجواهر الفردة التي هي
اجزاؤه وليس هناك شيء آخر يعود به اصلا اللهم الا بالوهم فانه قد يتوهم ان جسم الجسم متصل واحد في نفسه وتفرض فيه بعض من ذلك المتصل
بحيث يوجد فيتجاب ان هناك مقدارا هو كم متصل لكن ان يفرض فيه واحد عاد وحكمه مردود لانه ناشئ من عدم الاحساس بالمحاصل والانفصال
لعجز الحس عن ادراك ما حصل بالامور الصغر جدا وقد صح العقد في الجسم بلا كمية اتصالية وعاد وبما ذكرناه اتضح انه لا يمكن الاستدلال بثبوت شيء
من هذه الامور الثلث في الجسم على وجود مقدار قائم به واضح الكلام في اثناء توضيحين الاول ان الجسم الواحد كالشمع مثلا متوارد عليه مقادير
مختلفة فانه يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا وهو محيط به سطوح ستة على مربعات متساوية
وح فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع تباين جسميته المخصوصة فلم يطرء عليه انفصال وكل المقادير المختلفة كانت سارية فيه ممتدة في الجهات
الثلث وهي الجسم التعليمي لا يقال لا يسمى المقدار فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واعلم فيه لانا نسلم اختلاف المقدار اذ
المساحة واحدة في جميع هذه الصور المتبدلة لانا نقول المساحة واحدة بالقوة اي مضروب احدهما كمضروب الآخر واما بالفعل
فالاختلاف في المقدار ظاهر لان ذلك الجسم له في التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات وفي التكعيب كمية اخرى ممتدة على وجه آخر
فالمقادير المتوارد مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد
لا يقدح في اثبات ما هو المطلوب وايضا فلما كان اذا اتصلا فقد بطل السطح المتعدد الذي كان لها وحدث سطح آخر هو واحد والكمية

الواحد كلما في الكور اذا قطع بان صبت مثلا في كوز بين زال عنه سطحه الواحد وحصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك الذي ذكرناه من زوال مقدار
جسمي الى مقدار اخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين تعلى الوجه اي وجود المقدار الذي هو الجسم
التعليمي والسطح لان الزايل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما موجودان زال احدهما وحدث الاخر وتعلى التبدل ان تواردا المقدار به
الجسمية والسطحية على سبيل البدل وبه اي هذا التبدل بين اي هذا عن المقدار لا يكون نفس الاجزاء لانها حاصلة في الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم
التعليمي والسطح ولما ثبت مع كونه مشابها في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما انه اذا شك شاهي بجسم فتدثبت السطح ايضا قطعا واكتساب
مما ذكر في اثبات المقدار المسمى والسطحي انه ندفع نفي الجزء الذي لا يتجزى واما من قال به وتركب الجسم منه فانه لا سلم حدوث شيء لم يكن وعدم
شيء كان بل يقول بما ذكرتم من تواردا المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان من الاجزاء في الطول ينتقل الى العرض وبالعكس فليس هناك تواردا المقادير المختلفة
على جسم بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم وتقول ما ذكرتم في اثبات السطح ليس بشكل الا انفصال مراجزاء الجسم
باجزاء جسم اخر وانفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يسلم على رايه وجود مقدار اصلا الوجه الثاني الجسم يتخلخل ويتكاثف
وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شيء اخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخينا شديدا وكانت نكاثفا حقيقيا
وهو ان ينقص حجمه من غير ان يزول عنه شيء من اجزائه ويزول خلاء كان فيها وجوهريته اي صفة الجوهر وهو ثبوت الحقيقة باقية
محفوظة في الحالين والمنفر القابل للصغر والكبر زايد على جوهريته المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها او جزءا لها لعدمت بتغير وجوده
لما عرفت من ان المتبدل الزايل والمتجدد لا يكون قدرا محضا فثبت وجود المقدار المسمى الذي سمي بالسطح المهيأ بالخط فيكون كلها موجودة
والجواب منه اي منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف المتقدمين فانه ايضا نمنع وجود الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرض
نفي الجزء كما سيطلع عليه ان شاء الله تعالى المقصد السابع انهم اي المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل الغار انكروا
ايضا الزمان الذي هو الكم المتصل الغير القار ولوجهين الاول ان الزمان على تقدير كونه موجودا امسه متقدم على يومه اذ لا يجوز ان يكون
الزمان قار الذات والا لكان الحادث في زمن الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب ان يكون اجزاؤه متصفة
الاجتماع وليس تقدم امسه على يومه تقدما بالعلية والذات اي الطبع والشرف والرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتاخر في الوجود
وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى بعض اولى من عكسه
ولا متصور فيها تقدم بالعلية ولا بالذات وهي في انفسها متساوية في الشرف ولا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي متدل
بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل فهو بالزمان لا يجتمعان عند كل اثنين في الحكم فاذا انضم اربعة تعين الخامس
فيكون للزمان زمان لان معنى تقدم الزمان ان المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم
واليوم في زمان متاخر عنه والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض اجزائه على بعض ويلزم التسلسل في الازمنة الموجودة معا اي يلزم ان يكون
هناك ازمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض وانه يخ في نفسه بالضرورة ومع ذلك اي ومع كونه محالا يستلزم محالا اخر وهو ان يكون
مجموع تلك الازمنة التي لا تتناهى ومنطبق بعضها على بعض يكون امسها متقدما على يومها تقدما بالزمان لا متناع الاجتماع فيكون امس المجموع
واقعا في زمان ويومه واقعا في زمان اخر فزمان المجموع ظرف له لوقوعه فيه فيكون ذلك الزمان داخلا في المجموع لانه زمان من الازمنة
المتطابقة والا اي وان لم يكن داخلا فيه لم يكن المجموع الذي فرضناه مجموعا لخروج بعض الاحاد عنه ويكون خارجا ايضا عن المجموع لان
ظرف الشيء لا يكون جزءا وانه اي كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع مع واجب عن هذا الوجه بان تقدم اجزاء الزمان بعضها عن بعض
وان كان تقدما بالزمان لكنه ليس تقدما بزمان اخر فان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان مغاير له بل يقتضي
ان يكون السابق قبل المتاخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية لا يوجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتاخر
في حين من اجزاء الزمان فلا بد ان يكونا واقعين في زمانين احدهما متقدم على الاخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك زمان

التقدم

زايد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما مدارها بواسطتها والى هذا اشار بقوله فالتقدم
عارض لها اي لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم عارض لشيء لتقدمه اخر عارض لشيء اخر والا تسلسل وكان مع تقدمه الاب مع الابن مثلا
تقدمات غير متناهية عارضة لتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعا فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهذا في سبب الزمان فان ماهيته كاستوفيها لفعال التقدم
والتقدم اعني عدم الاستقرار فاذا فرض فيها اجزاء عرض لها التقدم والتاخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضها الى امر موجود مخالف عدا ما فاذن يحتاج
في عروضها الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال عن وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما حرمت اليه الاشارة وقد اجيب عنه ايضا بان تقدم الامس
على اليوم تقدم الابوين انما ذا لابتداء من الماضي كان متقدما واذا ابتداء من المستقبل كان متاخرا والوجه الثاني في الزمان الحاضر موجود يعني انه على تقدير وجود الزمان
يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا والا لم يكن الزمان موجودا اصلا لانه اي الزمان منحصر في الحاضر والمستقبل والماضي والماضي ما كان حاضرا وما ينقضي والمستقبل
ما سيصير حاضرا وهو الان مترقب واذا كان لا حاضر موجودا فلا ماضي ولا مستقبل موجودين فلا وجود للزمان اصلا وهو طرف الفروض وانما الزمان الحاضر
الموجود غير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فلزم اجتماع اجزاء الزمان والفروض فاسدة بطلانه اذ لو جاز اجتماع اجزاء لجاز ان يكون الحادث في الزمن السابق
حادثا اليوم واما مترتبة متقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر كله حاضرا بل بعضه ماض وايضا ينتقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيؤدي الانتهاء
الى حاضر غير منقسم للاستلزام وانتهاء الى ما لا تناهي واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فلذا الكلام في الجزء الثاني الذي يحصر عقيب هذا الحاضر
والجزء الثالث الذي يحصر عقيب الثاني او ما من جزء من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا الا وهو حاضر حينئذ ما وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم
فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي المساوية بالذات فيتركب الزمان من ذات مثالية والمفروض ان الزمان موجود فيكون الحركة مركبة
من اجزاء لا تتجزى لانه اعني الزمان من عوارضها ومنطبق عليها وكذلك الجسم الذي هو المسافة يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى لانها اي الحركة من
عوارضه اي منطبقة عليه وما يحله فالزمان والحركة والمسافة امور منطبقة بحيث اذا فرض في احدها جزء فرض مازاء من كل واحد من الاخرين
جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لا تتجزى كان الاخران كذلك فظهر انه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان
الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى وانتم لا تقولون بذلك اي بتركب الجسم من اجزاء التي لا تتجزى فيتم الاستدلال عليكم الزاما
او نبطله يعني تركب الجسم من الاجزاء بدليله الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثاني انه لو وجد الزمان
فاما ان يوجد في الحاضر او في الماضي او في المستقبل والكل باطل اجاب عنه ابن سينا بان قال لم قلتم انه لو وجد الزمان فاما في الان اي الحاضر
او الماضي او المستقبل فان كلا منها انقضى من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الاعم واسناده كذب الاخص واسناده وهو مثل الان وجود الشيء في نفسه
مع انه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل معذور بل غير متصور وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال في جواب استدلال المتكلمين هذا
المطلق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية جميع الحركات الماضية التي لا تتناهى لا توجد الان حتى يتصور فيه التطبيق وتنصف بالزيادة
والنقصان والاتي الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل فقد حكم هناك بان ما لا يوجد في شيء من الازمنة الثلثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه هنا
وانه تناقض صريح قال قلت لا تناقض فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا وسيتي زمانيا اذا لم يوجد في شيء من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف
الزمان كالماضي مثلا فانه عندنا موجود في حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال ولا في الاستقبال وهو ظاهر ولا في الماضي لانتفاء كون الشيء ظرفا لنفسه
ويصح ان المكان موجود في نفسه وان لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف المكان فانه اذا لم يوجد في مكان لم يكن موجودا قلت هذه مناقشة لفظية
اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك الموجود اما نفس الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل لما عرفته قوله لا يلزم من كذب الاخص
كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم في عدة امور كل منها اخص منه ولم يوجد شيء منها اي من تلك الامور لم يوجد الاعم قطعا فان العام لا وجود له في الخارج
الا في ضمن الخاص بالضرورة والامام الرازي بعد ترييفه جواب ابن سينا نقضه اي نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان بالحركة منعا اذ الدليل
قايم بها لان الحركة كالزمان منحصرة في اقسام ثلثة الماضي والحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضرا والمستقبل ما سيصير فلو لم يكن الحركة الحاضرة
موجودة لم يكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قارة فلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل

بالدليل الدال على نفي الجزء وجب ان لا تكون الحركة موجودة ولكن وجودها ضروري يشهد به الحس فاستقض دليلكم والجواب عن هذا
النقض ان الحركة كما سيأتي تطلق تارة بمعنى القطع وهو الامر المتصل الذي يعقل للحركة فيما بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى لان المتحرك
ما لم يصل الى المنتهى لم يكن الامر المتصل الممتد من المبدأ الى المنتهى موجودا ولو اوصل اليه فذلك المتصل المعقول لا يصير له وجود في الاعيان
بل الحركة بمعنى القطع انما ترسم في الخيال كما يستطلع عليه وتطلق اخرى بمعنى الحصول في الوسط وهو حال مسافة لا تستقر ان يكون بها الجسم
ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في جزء واحد آنين والحركة بهذا المعنى مستمرة من اول المسافة الى آخرها وليست منطبقة عليها بل هي موجودة
في كل من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستقرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة يصير ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال
فظهر ان النقض بالحركة بمعنى الاول اذ لا وجود لها في الاعيان كالزمان ولا بمعنى الثاني لانها وان كانت موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم
من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في حد امتداد
الحركة وهو لا يمكن ان يبطل اصل الدليل بان يقال مثال ذلك الجواب في الزمان اي لا يجوز ان يقال ان الزمان ايضا امر مستمر كالحركة فان زمان
زمان الطوفان لا يوجد الان ضرورة ولو كان الزمان امرا مستمرا لوجب ان يكون الازمنة كلها واحدة صفة وهو بديهي وفيه نظر
اذ المذكور في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط
والثاني امر موهوم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تنحل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم
سلما ينحل بمثله الى امر امتدادي هو مقدار الحركة الوهمية قال فهذا الذي انتفى الوجود في الخارج من الزمان هو الذي سمي بالآن السيال
فقد تحقق من كلامه انه لا فرق بين الحركة والزمان في ان الموجود منهما امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركبهما من اجزاء لا تتجزى وكما انه
ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التي لا تنقسم ان تجتمع الاجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي
لا ينقسم اعني مقدار الحركة الغير المنقسمة ان تجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة فحينئذ يلزم ان يوجد
زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب ان يوجد الحركة في اول المسافة مع الحركة في آخرها ثم آن هنا بحثا آخر وهو ان الزمان عند الحكماء
اما ماض او مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط
وليس جزءا من الزمان اصلا لما عرفت من ان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لما في الحقيقة ولا يصح ح ان الزمان الماضي
كان حاضرا او المستقبل سيصير وكما انه لا يمكن ان نفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا يسبق احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن
ان نفرض في الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فيندفع ح الوجه الثاني بالكلية
اصح الحكماء على وجود الزمان بوجهين الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة على مقدار من السرعة ونفرض حركة اخرى مثلها في السرعة فان ابتدأتا
معا وانقطعتا معا قطعتا تلك المسافة المعينة معا فبين ابتداء الحركة السريع الاول وانتهائها امكان اي امر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة
بتلك السرعة المعينة الا يرى ان السريع الثاني لما شاركه في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض الف حركة على هذه
الحالة وجب تساويهما في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتهما في ذلك اصلا وان ابتدأت احديهما قبل اي قبل الاخرى وانقطعتا معا او انقطعت احديهما قبل
وابتدأتا معا قطعت الحركة المتأخرة في الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني مسافة اقل من مسافة صاحبتها
فبين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول بل جزء
منه شائع في الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان
ايضا اقل من الاول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر وان اختلفتا في السرعة والبطوء واتحدتا في الاخذ والقطع قطعت الحركة السريعة مسافة
اكثر من مسافة البطيئة فبين ابتدائهما بين الحركتين وانتهائهما امكان يسع قطع مسافة اقل ببطوء معين ويسع قطع مسافة اكثر بسرعة معينة
فاذن هذه الامور الممتدة التي تسع تلك المسافات امكانات اي امتدادات تقبل التفاوت بحيث يكون جزء الامكان الآخر كما تبين وما كان قابلا

امكانات

للزيادة والنقصان والتجزية فهو موجود لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة ويتخصص ان يتخصص هذا الوجه ونوضحه ان الحركة
يلحقها تفاوت بالزيادة والنقصان ليس ذلك التفاوت بالمسافة المقطوعة اي بحصول ذلك التفاوت مع اتحاد المسافة كما اذا خرج سريع وبطيء مسافة
واحدة فان حركتهما متفاوتتان في امر ممتد قطعا مع تساويهما في المسافة وهذا اعني تساوي المسافة هو ذلك التفاوت ليس مذكورا في الصورة المفروضة
المتقدمة واتحاده اي اتحاد ذلك التفاوت مع تفاوت المسافة كما في السريعة والبطيئة المفروضتين اخيرا وليس ذلك التفاوت ايضا عائدا الى السرعة
والبطوء لاتحادهما اي اتحاد ذلك الامر الممتد الذي قد يقع به التفاوت مع الاختلاف في السرعة والبطوء كما في هذه الصورة المذكورة اعني السريعة والبطيئة
المفروضتين اخيرا ولا لاختلافه اي لاختلاف ذلك الامر مع الاتحاد في السرعة والبطوء كما في الحركتين اللتين فرضناهما وبينهما في السرعة والبطوء
في الابتداء والانقطاع ففي الحركة شيء يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو المطلوب لما مر من ان قبول المساواة والمفاوتة
من خواص الكم بالذات وان ما عداه انما يصدق بهما بتعاله وسيأتي في بيان حقيقته انه كم متصل ومقدار ايضا غير قار من اسرع الحركات والجواب
عن هذا الوجه ان الحركة من اول المسافة الى آخرها وهي الحركة بمعنى القطع لا يوجد اتفاقا الا بحسب الوهم والضرورة ايضا قاضية بامتناع وجودها
في الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق فهذه الامكانات التي هي مقدار للحركة الوهمية وهمية بلا شبهة لاستحالة قيام الموجود بالموهوم ولانها اعني هذه الامكانات
القابلة للزيادة والنقصان تنقرض في الاعدام الصرفة فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله عليه وسلم اكثر مما بين عهد موسى وعهد محمد عليهما السلام
ولا شك ان ما يمكن عروضه لامور معدومة لا يكون موجودا خارجيا ثم التحقيق ما عرفت من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لهما
في الخارج بل هما انما يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من امر معدوم بالضرورة بل من امرين موجودين في الخارج لانا نعلم ان ذلك الامتداد والمرتسم
في الخيال يمكن لو فرض وجوده في الخارج وفرض اجزائه امتنع اجتماعها معا بل كان بعضها مستقدما على بعض وليس يكون التعاقب كذلك الا اذا كان في الخارج
شيء مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين وبادي الرأي
دالين على وجود الامرين الموجودين اللذين هما نوع هذا الامتداد ومعهما نوع هذا الامتداد التي سمعت اولا حال مدلولهما الموجودين فهذا الاعتبار
صار هذان الموهومان في حكم الاعيان التي بحث عن احوالها هذا وقد اعترض الامام الرازي على هذا الوجه بانه مبني على امكان وجود حركتين
تنقضيان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبني على
صحة وجود حركتين احديهما اسرع والاخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطوء ولا معناهما الا بعد اثبات الزمان وتقدمه فيلزم دور آخر
وايضا لما قال الخصم اي المتكلمون ان الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فكون له بداية اجيب عنه بان مجموع الماضي لم يوجد في وقت من
الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف يكون قبولها على هذا الامكان الذي كما ولونا اثباته مع انه لم يوجد في وقت من
الاوقات وعلى هذا لا تناقض ثم اجاب عن الاول بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم يقدرون بالايام والساعات
والشهور والاعوام والمقصود بيان خصوصه المخصوصة اعني كونه كما ومقدارا للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان مكتفى في ثبوت المعية والسرعة
والبطوء فلا دور واجاب عن الثالث بان القابل للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون اجزائه موجودة معا فان الحركة من اول المسافة
الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة معا ثم قال ليس شيء على هذا الشيء وهو انه اذا لم يتحقق صحة الحكم بالزيادة
والنقصان على وجه المحكوم عليه يلزم منه القدح في اصول كثير من قواعدهم فلينتبه لهذا الوجه الثاني ان الاب مقدم على الابن ضرورة لان الاب
موجود مع عدم الابن لا وجود الابن فاذا اعتبر الاب بحيث انه كان متقدما لوجوده الذي يعقبه الوجود كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث وجوده
متأخرا لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس وجود الاب لان التقدم امر اضافي لا يعقل الا بين شيئين دون وجود الاب لانه لا اضافة فيه
اصلا ولان وجود الاب قد يكون مع الابن كما صورنا فقد وجد وجود الاب مع معية الابن ولا شك ان تقدمه على الابن لا يوجد مع معية له واليه
اشار بقوله وقيل لا يكون مع اي ما هو متصف بالتقدمية والتقدم لا يكون في تلك الحالة متصفا بالمعية فلا يجامع القبلية المعية كما لا يجامعها جوهر
الاب فيكون القبلية امرا زائدا على ذاته ولا هو باعتبار عدم الابن فقد اي ليس ذلك التقدم بعبارة عن مجموع اعتبار عدم الابن مع الاب لانه ان لم

يعتبر مع العدم اللاحق بالابن الطارئ عليه بعد وجوده ولا تقدم للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه وبالجملة فالقبلية والبعدية
ما يختلف فيه العدم المعتبر معه اي مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت فلا يكون القبلية
نفس العدم والا لكان اعتبار العدم مع الاب موجبا لتقدمه ابدا ولا يكون البعدية ايضا نفس العدم لمثل ما ذكر وقد جعلته عنه اي عن هذا الذي ذكرناه من
ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية بان العدم قبل اي قبل وجود الابن كالعدم بعد اي بعد وجوده وليس قبل كبعد اي ليس عليه القبل كبعدية البعد به
فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست نفس الاب وعدمه ولا ما فيه امع عدم الابن والبعدية ايضا ليس نفس الابن وعدمه ولا ما فيه امع
وجود الاب بل القبلية والبعدية امران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافيان فيستدعيان محلا وقد تبين ان طرفي القبلية والبعدية
للاب والابن ليس لذاتهما والا امتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لما مر فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته ويختصه اي يخص الوجه الثاني وكذلك ان
هذا شأن بلحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما تعالى في العدم انه متقدم ومتأخر كالاب والابن وهو ايضا لا يمكن ان يتصف قبله بعد ولا بعده قبل
لان ما يتصف بذات التي يستحيل انفكاكه عنه واما من الاشياء التي يوصف بالمعارف بالقبلية والبعدية فيمكن فيها ذلك اعني ان يصير قبلها بعد وبعدها
قبل لان الموصوف هو الاب من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل ذلك اي قبل الابن ولا يوجد بل يتسبب من الى القبلية والبعدية على سواء وكذلك الحال في
جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل الاب او بعده فهذه الاشياء اما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الامر الذي يلحقه القبلية
والبعدية لذاته وكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن متأخرا لكونه في زمان متأخر ولولا ما تحقق فكل اي لولا ما تحقق وقوعها في ذلك الامر
الذي هو موصوف بالذات للقبلية والبعدية بل اعتبر الذاتان اعني جوهري الاب والابن من حيث هو مهما ملاحظا اعتبار اخر معهما لم يكن ثم تقدم ولا تأخر
فلذلك الامر الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته هو الذي نسميه بالزمان لا اعني بالزمان الا الامر الذي يكون جزء منه لذاته بعد جزء اعني ان الجزء
الموصوف منه بالقبلية يمتنع ان يتصف بالبعدية والموصوف بالبعدية يمتنع ان يتصف بالقبلية والجواب عن الوجه الثاني ان ذلك الذي ذكرتموه اعني
القبلية والبعدية اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج فان عدم الحادث متقدم على وجوده ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الاب والابن قطعا فكذلك التقدم
عارضا للعدم وصفة له وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا متحققا في الخارج بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعي محلا موجودا فلا
يلزم ان يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما او عينتموه المقصد الثامن في حقيقة الزمان وفيه ان في الزمان ما عدا
نفس حقيقته اربعة مباحث خمسة اعدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه اي الزمان جوهر لا عرض مجرد عن المادة لا جسم متأثر اما لا يقبل العدم
لذاته فيكون واجبا بالذات واما قبلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته لانه لو عدم لكان وعدمه بعد وجوده بعدية لا جامع فيها البعد القبلي وذلك
المذكور هو البعدية بالزمان لما سلف من ان البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبلي فيجتمع عدم الزمان زمان فيكون الزمان موجودا حال
فرض عدمه وهو باطل واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا وايضا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته
بالذات
ثبت انه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت في اجزائه التي يسمى زمانا وان لم يوجد
الحركة فيه سمي دهرا وجوابه اي جواب دليل هذا المذهب من وجه الاول ان هذا الذي استدللتم به يسمى استدلالا لم يقم على ان الزمان والدهر
عليه بعد وجوده ولا يسمى عدمه ابدا بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا وراسا لكان عدمه بعد وجوده بعدية
لا جامع فيها البعد القبلي حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم الخلف على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالمتنع
على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده والعدم الذي يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود او قبله اخص من العدم المطلق فلا يوجب امتناعه
امتناعه لان العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذي ليس حقه مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد ممكن ليس ممتنعا على الزمان
فلا يكون واجب الوجود لذاته الوجه الثاني من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو النقض بان يقال حركة ان عدمه بعد وجوده بعدية لا جامع فيها البعد
القبلي وكل بعدية كذلك فهي بالزمان فيتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا من لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة المتطاولة
فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه او تقدم عدمه على وجوده كذلك اي يكون العدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان
وفيه نظر لما تقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم زماني

لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتأخر بل الزمان هو هما لان التقدم والتأخر حقيقتهما نشيان من ذاتهما مخالف عدم الزمان فانه لا يقتضي لذاته
لا تقدما ولا تأخرا بل لا بد ان يكون معه زمان يعرض له المتقدم والمتأخر بكسبه وكذلك ان كل ما قدم من المتقدم والمتأخر اذا كان زمانا لم يحتج
في شيء الى زمان زائد واذا لم يكن شيء منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان فاذا كان احدهما زمانا ولا آخر ليس بزمان احتيج في الآخر الى الزمان دون
الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل الوجه الثالث من وجوه الجواب ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان
انما يصح ان لو كان العدم معروضا للتقدم والتأخر والتقدم ذاته اي كونه معروضا لما ذكرتم حكمكم فاذا ان التأخر امر موجود غير انكم وكذلك التقدم اذ لولاه
لم يمكن الحكم باثبات الزمان ثبوت التقدم والتأخر وما لا ثبوت له بوجه ما وانه نفي محض وعدم صرف اعني عدم الزمان كيف يعرض له التقدم والتأخر
الوجه الثاني اللهم الا بحسب العرض الوهمي الذي لا يطابق الواقع ولا يعتبر به اصلا واذا لم يكن العدم هو وما قلتم فكذلك الباقي
وثانيها اي ثاني المذاهب في حقيقة الزمان انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل اي بكل الاجسام المتحركة الفلكية الى مقارنة الزمان كما ان الزمان
محيط بها ايضا وهو استدلال بوجهين من الشكل الثاني فلا ينتج كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين بحملة المعنى قطعا
فلا تخص الوسط ايضا وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قار ايضا وهو اعني هذا الاستدلال من جنس ما قبله
فانه ايضا استدلال بوجهين من الشكل الثاني فلا ينتج كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقة كالزمان ورابعها وهو المشهور
فيما بين القوم ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج ارسطو على انه اي الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم
لا خير من ان المساواة والمفاوتة من خواصه فقد ثبت بالبرهان امتناع الجزء الذي لا يتجزى ومركب الجسم منه فلا يكون الزمان مركبا من
آنات متتالية والا تركب الجسم من الاجزاء الذي لا يتجزى فلا يكون الزمان كما متصلا لاستلزامه تركبه من الآنات المتتالية التي هي الوحدات
بل يكون كما متصلا فهو مقدار اي كمية متصلة متلاقية اجزاؤها على حدود مشتركة وليس مقدار الا قار فيمتنع اجزاؤه والا لكان الزمان قارا
مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا لكان الحوادث المتعاقبة محققة معا فهو مقدار ايضا غير قار للجسم المتحرك
الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان وهي الحركة ويمتنع انقطاعها اي انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان
ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو يوضح للدليل الذي اثبتت به المذهب الاول بعينه فيكون الزمان مقدار الحركة المستديرة لان الحركة المستقيمة
منقطع لا محالة لما مر في الابعاد فلا يجوز ذهاب المستقيمة على استمرارها الى غير النهاية ووجوب سكون بين كل حركتين مخالفتين في الجهة حادثين
عن محرك واحد فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحركة عن جهتها الى جهة اخرى وهي اي الحركة المستديرة هي الحركة الفلكية
ولا يمكن انه تقديره اي بالزمان كل الحركات المخالفة بالسرعة والبطء فيقال حركة فلان في ساعة وفلان في ساعتين وهل هذا فيكون الزمان
مقدارا لاسرعها لان اسرع الحركات يكون مقدارا اي زمانه اقل فان قلت الزمان يسمى سرعة الحركة وهو امكن ان تقدر به الحركات كلها لان الاكثر يحسب
المقدار بقدر ما الاصغر ولا يعكس فيقال هذا الثوب كذا ذراعا وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يقدر الاكبر لاشتمال
الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة والاكبر لا يقدر الاصغر لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر وقد علمت ان اسرع الحركات الموجودة هي الحركة اليومية التي
هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار الحركة اليومية فيقدر به كل الحركة اولا وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض وهو المطلوب الاعتراض عليه انه
مبني على امور كلها ممنوعة الاول كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو بين انه قابل للتفاوت لذاته ولم يبين ذلك في الزمان الثاني امتناع الجزء
الذي لا يتجزى والا لما كان الزمان كما متصلا وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما سنذكره الثالث امتناع وهذا اذ لو جاز عدم الزمان لجاز
ان يكون مقدار الحركة مستقيمة منقطعة والدليل الذي استدل به على امتناع عدمه قد عرفت ما فيه من الخلل الرابع ان بين كل حركتين سكونا
فانه اذا لم يجب ذلك جاز ان تكون الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الدوام والانعطاف ويكون الزمان مقدارها وما يتمسك به في اثبات
السكون يستقيم على فساده الخامس ان كل ما في الزمان محلا آما لوجوده او لعرضه اولى ان يتمسك هذا التردد ويقال لوجوده وعرضه فان قصد
محلا موجودا استوقف على وجوده وعرضه معا ولم يتبين ان لم يثبت وجود الزمان لان اولية مدخوله وعلى تقدير وجوده لم يثبت عرضه ايضا

فلا يلزم ان يكون زمان فعل فعلا محدودا كالحركة الاعظم ولا يخفى عليك ان منع الوجود مقدم بالطبع على ما يمنع الوجود المذكور ثم انه شرع في المعارضة فقال ومطلقه اي
مطلق كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو وجان الاول لو وجد الزمان على انه مقدار الحركة كما ذكرتم لكان مقدارا للوجود المطلق
اي لوجب ان يكون مقدارا لكل موجود حتى للواجب تعالى وتقدس والتالي باطل اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان ما من الحركات ما هو موجود الآن وما
مضى
كان موجودا في الماضي ومنها ما سيوجد في المستقبل نعلم ايضا بالضرورة ان الله تعالى موجود الآن مع الحوادث وكان موجودا قبلها فيما مضى وسيوجد الى ما يبقى
موجودا بعدها فيما يستقبل ولو جاز ان يكون احدهما جاز الآخر ايضا وهو باطل قطعا فوجب الاعتراف بهما معا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية
المعتبرة بالزمان عارضة لوجود الحركات فلو كان الزمان موجودا في نفسه ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لله تعالى
ولسائر الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا عليها واما بطلان اللازم فلانه اعني الزمان اما غير قار فلا ينطبق على القار ولا يكون مقدارا له
او قار فلا ينطبق على غير قار فاستحال ان يكون مقدارا للموجودات بأسرها لا شتمالها على موجودات قارة وغير قارة فان قيل نسبة المنفصل الى المنفصل
هو الزمان ونسبة المنفصل الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات
قلنا ما ذكرتموه تعقيد وهي في الاصل حكاية صوت السلاح وغيره ما كنها طائل وفائدة اي هذه عبارات ما يلة ليس لها معنى مندفع به ما ذكرناه
كان
وفي المثل لا يتقنع لي بالشنات هذا وقد يوجد كل القول بان الموجود اذا كان له معية اتفاقية غير قارة كالحركة مشتملة على متقدم
ومتأخر اجتمعا فلهذا الاجتماع مقدار غير قار هو الزمان منطبق لكن المعية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر
مطابقا لزمان متأخر ومثل هذا الموجود سمي متغيرا وربما لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدهرية انما تحدث في ان هو طرف
الزمان فهو ايضا لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة التي لا تغير فيه اصلا لا تدريجا ولا دفعيا فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها
مستغنية في صدقها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها لم يمكن ان يكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية او القبلية فلا بد من
من زمان في كلا الجانبين واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في احد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الحاصل مستغنيا
عن الزمان وان كانا متغايرين لم يفدنا معان معقولة متغايرة هي عبارات مختلفة منها على ثباتها واذا تؤمل فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات
من ان الزمان له مقدار الوجود حيث قال ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان وما لا يكون حصوله الا في الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه
مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود الوجه الثاني ان الحركة كما مر فالكون في الوسط اعني ما بين المبدأ والمنتهى وهو ان الكون في الوسط
امر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا مثله فلا يكون مقدارا غير قار كما ذهب اليه فيلسوف ايضا التدرج من المبدأ
الى المنتهى ولا وجود له في الخارج اتفاقا وما بالضرورة ايضا كما مر فلو كان الزمان مقدارها لم يوجد الزمان في الخارج اصلا فلا يكون مقدارا لموجود
في الخارج فاما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتنقيح عن هذا الوجه فتذكر وخامسها ان خاص المذاهب في حقيقة الزمان مذهب
الاشاعرة وهو انه مجرد معلوم تقدر متجدد مبهم ازاله الابهام وهو معاكس التقدير من المتجددات فيقدر زمان هذا ذلك وذلك هذا واما معاكس
حسب ما هو منصور ومعلوم للخاطر فاذا قيل صلاة من جاء زيد بعد طلوع الشمس ان كان المخاطب الذي هو السائل يستحضر الطلوع الشمس لم يكن مستحضرا
لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله واذا قال بعد من طلع الشمس بقال حين ما جاء زيد لم يكن مستحضرا لمجيء زيد دون طلوعها الذي سأل عنه ولذلك اي
ولان الزمان متجدد معلوم تقدر به بهم اختلف الزمان بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل واحد منهم الجهم بما هو معلوم عنده فقول القاري لمن تبنيك
قبل ان تقرأ ام الكتاب وتقول الحرة لبثت فلان عندي قدر ما يغزل كبة وتقول البصري منطلق البيض اذا عدوت لغاية وبعيرهم برت
اذا مددت سنين فان اول ما يعلمه الصبيان هو الحساب وتقول التركي فعلت فلان عندي قدر ما يطبخ مرجل اي قدر من خالف
بها وعلى هذا كل من الاقوام بحسب مقدر معلوم عنده تقدير غيره ويرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان
امرا موجودا لا موهوما كما هو مذهبهم وايضا اذا كان ذلك المتجدد في نفسه آنا فآنا فاذا التقى حق وهو واحد بعينه وجب ان يكون منه البقاء وجهة
الابتداء وما واحد بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان مقترنين انما يقترنان في شيء وان كل متعينين

بما في امر مشترك معا فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن ان يدل عليه نفس ما هو الاول الواقعة
فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها منتسبة الى ما يقع به وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل فاحتمل هذا
المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقات والذي يعاكس التوقيت عدم واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعكيس والتوقف المتقدم
التاسع في المكان اولوه بعقب الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة وكونه راجعا الى اقسام الكم المتصل على بعض الاقوال وبين اهل الوجود
لم اشار الى حقيقته فقال وهو موجود فرورة اذ صار اليه اشارة حسية بهنا وهناك وضرورة انه يشتمل على الجسم وينتقل اليه فانا نشاهد الجسم
يكون حاصرا لجانب وحصر جسم آخر حيث هو وضرورة انه مقدر له بنصف وثلث فان مكان النصف نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث
والربع وضرورة انه متفاوت مقدارا وتقاطعا فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير ولا تصور شيء منها الا من الامور المذكورة للعدم المحض
فان المعدوم في الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا تصور انتقال الجسم منه اليه ولا يشتمل التقدير بالتقسيم والتثليث ولا يصف بالزيادة والنقصان
ومن وجوه اربعة يثبته بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة انه صار اليه ولم يقل لانه صار اليه و
سيصرح بذلك عن قريب ويشكل عليه اي على وجود المكان بانه لو وجد المكان فاما متغير فله مكان اذ لا معنى للتغير الا ذلك وهو يستلزم الاماكن
الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير او حالة في المتغير فاما الجسم اي فذلك المتغير الذي حل فيه المكان اما الجسم الذي هو متمكن فيه
فيكون المكان حينئذ في الجسم لا الجسم في المكان وهذا باطل قطعا وايضا ينتقل المكان من ما شاء الى ما شاء الجسم وجه انتقال ما شاء حله فلا تصور
انتقال الجسم من المكان اليه وفساده ظاهر واما صميم بين اي غير الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو ايضا باطل لان حصول الجسم المتمكن في مكانه
اما بالمداخلة في الجسم الذي هو محل مكانه فذلك بان يكون حلوله في محله سريانيا فيلزم تداخل الجسمين الباطل بالضرورة فاما بالمماسة الجسم الذي حل فيه
مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير سريانيا فيكون المكان حينئذ عرضا قائما بالطرفين الجسم الآخر ولكل جسم مكان بالضرورة فيكون للجسم الاول مكان
حالة جسم ثالث ما سالجسم الآخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام وسيبطله فيما بعد واما لا متغير ولا حالة بل يكون جوهرا معقولا
مجردا فلا اشارة حينئذ اليه اي الى المكان لان الجواهر المعقولة لا تقبل الاشارة واذا باطل بالضرورة لان المكان كما مر صار اليه هنا وهناك وايضا فلا يمكن
حصول الجسم فيه اي في المكان على ذلك التقدير لان المكان حينئذ يكون مطلقا لا يتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذا بطل
هذه الاقسام الثلثة الحاصرة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا والجواب ان وجوده ضروري معلوم لكل عاقل وما ذكرتم من
الشبه الفاسدة في وجوده مشكل في الذهن الذي لا يشكل فيه واذا سنحل ظاهرة ومخالطة بينه لا يستحق الجواب لكان بطلانه معلوم بديهيا وان كان يمكن
وجه الحل فيه معنا لا في السؤال الاجمالي ونستعلم في جواب الشكوك الواردة على المذاهب في حقيقة المكان حله اي حل ما ذكرتموه من وجه
فساده كان يقال مثلا كما انه عرض حالة جسم آخر متعلق بالطرفين دون الحاوية وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها
الى جسم لا مكان له بل له وضع كما سنأتي ثم ان المكان خارج عن المتمكن اي ليس جزءا له والا لصار المكان باشغاله ضرورة اشغال المتمكن
الكل الذي هو المتمكن عن الجزء الذي هو المكان فلا تصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان امرا حالا في المتمكن والا لانتقل باشغاله ايضا
ولم يكن لانه لم ينتقل به احد محلي الجزء فانه قال يعقوب فيما الحالة اذ اي المكان هو الهيولى فانه يعني المكان ينتقل بانتقال الاجسام المتمكنة فيه فالمكان
عليكم اي حاصله هو ان يقال المكان ينتقل بانتقال الاجسام والهيولى ايضا تنتقل بانتقال الاجسام اي الصورة الجسمية فهو هو اي العامل الاول الذي
هو المكان بعينه العامل الثاني اي الهيولى وقد عرفت بطلانه يعني بطلان كون المكان هو الهيولى فاعرف ان المكان ليس جزءا من المتمكن والا لانتقل
باشغاله وعرفت انه اي الشأن لا تتبع الموجودات في الكل العالي وما ذكر من هذا القبيل كما ترى ولو اريد اصلاحه بان يقال المكان
تعاقب عليه المتمكنات وكل ما تعاقب عليه اشياء متعددة فهو الهيولى لكانت اكبر ظاهر من الكذب وهذا المذهب ينسب الى افلاطون
ولعله اطلق لفظ الهيولى عليه اي على المكان ما شاركه اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى في توارد الاشياء عليهما والاشتراك
كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكانا له حالا مشتبه على عاقل فضلا عن كان فضله في فطانته وقال بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكان

هو الحد والحاصر المقدر للشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك فان صورة الشيء محددة وحاوية له بالذات ومحددة اياه وهو موس الغلط الاول لانه استدلال
بان كل الثاني من موجبتين الاخير اذ عليه والحد والحاوي بالذات لا يتحدان نسخ لان الاستدلال ح يرجع الى قولنا المكان محدد حاو بالذات
وكل محدد حاو بالذات هو الصورة فكذا هذا الحكم المزيد غير مسلم والبه اشار بقوله وبطل اي هذا الحكم الذي زيد بان الذاتين المتباينين قد يتلازمان
في لازم واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الاخرى فضلا عن اتحادهما فكون الكبرى ح ممنوعة الصدق وهذا المذهب ايضا منسوب
الى افلاطون قالوا لما ذهب الى ان المكان هو الفضاء والبعد المجرد مستقل بالمعقول لما سبق من المناسبة واولى بالصورة لان الجواهر الجسمانية
قابلة لها منفردة ومنها دون الجواهر المجردة فهو كالذي الصوري للاجسام فهذان القولان ان حملا على هذا الذي ذكرنا فقد رجعا الى ما سيأتي من
مذهبه والا فلا اعتداد بها لظهور بطلانهما واما الاستبعاد في ان المكان هو او غيره فنتكلم عليه فقال ثم الجسم منطبق على مكانه الحقيقي ليس زائدا
مالي ليس ناقصا منه بحيث لا يحوي شيء من مكانه منه والمكان محيط به اي هو تمامه في المكان ليس شيء خارجا عنه ولهذا نسب اليه بكليته في مكانه
كما ذكرناه وقد عرفت انه يجوز استقلاله عنه ولا يتصور ذلك المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى ما يحصل الا بالملاقاة منهما ولكن الملاقاة
اما بالتمام بحيث اذا فرض جزء من المتمكن يفرض بازاء جزء من المكان وبالعكس فينطبقان بالكلية وهي الملاقاة على هذا الوجه المداخلة فيكون
المكان على هذا التقدير هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم ومطلق البعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه واقطاره واما بالتمام بل بالاطراف اي يكون
اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه وهي الملاقاة على هذا الوجه المماسة فيكون المكان ح هو السطح الباطن الحاوي المماس للظاهر من المحوي فاذن
المكان اما البعد واما سطح الحاوي لا ثالث لهما فاذا بطل احدهما تعين الثاني والبعد اما موجود او مفروض موهوم فهذه ثلثة احتمالات لا رابع لها وتوضيح
ذلك بالاول يرد عليه ان يقال لما كان الجسم بكليته في مكانه حاليا له لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا
بتمامه حالا فيه ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط طولا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات
كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن لما مر بل خارجا عنه ويجب ان يكون مماسا للسطح
الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يلزم ما قاله فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وعلى الثاني يكون المكان بعدا
منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الاخر مطابقة بكلية فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا
موهوما مستقلا عن الجسم وبالاول على سبيل التوهم كما هو مذهبهم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول
الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات على الثلاثة هذا ما عليه اهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان
على ما يصح الشيء من الزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الذرة على راس ابرة مقدار درهم لم يجعلوا مكانها
الا الفضاء الذي فيها من الزول الاحتمال الاول اي المكان السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب ارسطاطاليس
وعليه المتاخرون من الحكماء كابن سينا والفارابي واتباعهما والاولان لم يكن المكان السطح لكان هو البعد لما مر آنفا من انه لا يخرج عنهما واما كونه
بعدا ح اما البعد المفروض فلما مر من انه موجود بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك واما البعد الموهوم فلوجهين الاول ان ذلك البعد اما ان يعلل ذاته الحركة
الاينية او لا فبطلانهما ظاهر اما الاول فلانه لو قيل البعد الحركة الاينية فمن مكان الى مكان او لا معنى للحركة الاينية الا الانتقال من مكان الى آخر
قلنا اي ذلك البعد الذي هو المكان مكان آخر هو بعد ايضا وننقل الكلام اليه بانه ينتقل الحركة الاينية فله مكان ثالث وننتقل ويكون مكان الابعاد
غير متناهية متداخلة بعضها في بعض وانه محال بالضرورة وكذا لا يكون محالا واجمع لكل الامكنة من حيث هي جميع لكن انتقاله لانه اذا امكن انتقال كل واحد
منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا لانه اذا فرض كل واحد غير مكانه فقد فرض الكل فله اي للجميع مكان فذلك المكان داخل في ملك
الامكنة لانه احدها وخارج عنه لانه طرف لها من الانه جميع من التقيضين واما القسم الثاني فلان البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته فالجسم ايضا لا يقبلها
لانه من البعد فان الحركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الحال فيه فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم وهو عدم قبول الجسم الحركة باطل
بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها فكذا الملزوم وهو عدم قبول البعد الحركة بطل الوجه الثاني انه لو كان المكان هو البعد والجسم بعد حال فاذا حصل

الجسم في المكان فقد تبعد الجسم في البعد الذي هو المكان اذ لا يجوز ان يعدم البعدان معا حال كونه حاصلا فاذا كان المتمكن المعدوم بانعدام لازمه
حاصلا في مكان معدوم ولان بعدم احدهما والا كان المتمكن الموجود في مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين فما نفرض
احدهما بالاخر فيجتمع في الجسم بعدان متداخلان وانه ممتنع بالضرورة لان كل بعدين فهما لا محالة اكثر من احدهما وتداخل المتمكنين من حيث
انهما موصوفان بالعظم مدين الاستحالة سواء كان موجبا للاتحاد ورفع التعدد في نفس الامر او للاتحاد في الوضع وقبول الاشارة ولو جاز تداخل
البعدين لكنت مصيرا متحدين في الاشارة الحسية لجاز تداخل العالم في خردلة بان تنتقل قطعة قطعة على مقدار خردلة ثم تداخل كلها
في واحدة منها وهو باطل بالبديهة وايضا فانه اي امتناع التداخل حكم يثبت للمتحيز بذاته وهو البعد لانه مختص بذاته في الجهات فلا يمكن
تعقله على انفراده دون المادة اذ لا موضوع لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كان مادتين او مجردين
او مختلفين وقد فقد في بعض النسخ لفظ وايضا وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا للثبوت اي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم
في خردلة ولصح لان امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات اذ يجب ان يكون كل من المتحيزين بالذات منفردا لحيزه
عاصرا والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة اذ لا معنى لها الا ذاتها فلا يكون مقتضيه للحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتحلل
فيشغل مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية في الحالين فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للحيز وعدم
اقتضاء سائر الصور سوى الابعاد للحيز ظاهر فليس المقتضي للحيز وامتناع التداخل في الاجسام المشاهدة الا الابعاد واذا لم يمتنع تداخلها
لم يمتنع تداخل الاجسام ايضا وايضا فانه اي يجوز التداخل مع الابعاد رفع الامان عن الوحدة الشخصية وقد صح في الوثوق بها فانه يجوز على
تقدير التداخل كون هذا الذراع المعين المشخص ذراعين بل ذراعا كثيرة ويجوز على تقدير ايضا كون شخص واحد من الانسان شخصين
بل اشخاصا متفرقة فيرتفع الوثوق على امثال هذه البديهيات وانه سفسطة وايضا فانه يلزم على تقدير تداخل البعدين اجتماع المثلين
فان ذينك البعدين متماثلان قد اجتمعا في مادة واحدة وقد ابطلناه فيما سبق والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان البعد الذي
هو المكان لا يقبل الحركة لا اينية قوله فلا يقبلها الجسم ايضا لما فيه من البعد قلنا هذا لازم عام اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة حال فيها
والبعد الذي فيه الجسم اعني المكان قائم بنفسه غير حال في المادة وانهما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم ح من عدم قبول احدهما الحركة عدم قبول الاخر
اياها وانما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة وما قال في ابطال كون المكان بعدا قائما بنفسه من ان البعد قد اقتضى من حيث هو هو اعني
لذاته القيام بالمحل والحاجة اليه والا لاستغنى في حد ذاته عنه اي عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء
فلا يكون البعد فيه اي في المحل اصلا لان ما لا حاجة له في قوام ذاته الى شيء اصلا لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل في محل كما في الاجسام فلا يكون
من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به وانه يقتضي ان يكون كل بعد كذلك اي حالا في المحل قائما به لان
مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن ح ان يكون بعد قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله بناء خبر المبتدا الذي هو قوله
وما قاله يعني ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعدا موجودا مجردا مبني على الوجه الاول على تماثل الابعاد المادية والمجردة وقد عرفت انه
ممنوع والجواب عن الوجه الثاني انا لا نسلم اجتماع البعدين في جسم على تقدير كون البعد الجسم في البعد الذي هو المكان بل يقول بعد هو في الجسم ملازم
وهو حال في مادته وبعد فيه الجسم مفارقه وليس حالا في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد قد تداخلا في الاخر وتداخلا و
امتناع ذلك اي امتناع التعدد والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد ممنوع لتغاير الفروق غير مسموع للتخالف في الحقيقة لما عرفت
من تنافي لازمهما اعني جواز المفارقة وامتناعها وان اشتركا في كونهما بعدا اما المتمسك بالضرورة تعدد المادي في المادي وتداخلهما وعنه اي عما
ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين تعلم انه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز كون الذراع الواحد ذراعين ولا كون شخص واحد شخصين
فانه اي الذراع عبارة عن البعد الحال في المادة والتداخل في الابعاد المادية ح وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه
لا يلزم تجويز تداخل العالم في خردلة وان البعد المجرد ليس متحيزا لذاته حتى يقتضي انفراده عن كالمادي بل المجرد هو المتحيز نفسه وانه لا يلزم

اجتماع المثلين لان البعدين متقابلان في الجنس مع ان احدهما حال في المادة دون الآخر وبالجملة فالادلة المذكورة على امتناع تداخل بعدي الجسم
والبعد الذي هو المكان نوع ثالث البعدين المادي والمجرد ولا يقال لان احدهما قائم بغيره والآخر قائم بنفسه فكيف يتصور تداخلهما
في قائم الجنس نوع على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه بعدا كما تقتضيه الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء
فان سطحا واحدا قائما بالهواء محيط به او اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فانه اي مكانه ارض وهواء يعني انه سطح مركب من
سطح الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه الثاني من تلك الفروع انه قد يتحرك السطوح كالسمك في الماء الجاري فانه اذا كان في وسط
الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء فرض واحدا او مركبا من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذي هو المكان
بالعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون المكان مكان آخر او يتحرك بعضا كالحجر الموضوع في اي في الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح الارض
الساكن وسطح الماء المتحرك اولا تحرك اصلا فيكون المكان ساكن وهو الثالث من تلك الفروع انه قد يتحرك الحاوي والمحوي معا اما متوافقين
في الجهة او متخالفين فيها كالطير يطير والريح تهب على الوفاق او الكلاف او يتحرك الحاوي وحده كالطير يقف والريح تهب او يتحرك المحوي وحده
كالطير يطير والريح تقف وقد يقال اذا تحرك الطير اخترق الهواء من قدامه والتأم من خلفه فلا يكون الحال هذا صاحب السطح فيلزم تحرك الهواء
من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة ماس بعضها مقعر كرة اخرى وتتحرك محدبة كرة ثالثة ويكون المتوسط متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحدة
من حركتين الحاوي والمحوي وحده الاحتمال الثاني انه اي المكان بعد موجود فيعدم الجسم وينطبق بعده عليه وتسمى بعدا مفطورا لانه
فطر على البديهة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الا يرى ان الناس كلهم حاكمون بذلك فلا
يحتاجون في الى نظر وتأمل ثم ان القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد فوجهان ذهب بعضهم الى تجويز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب
الخلاء وفرقة منهم وهو اي كون المكان بعدا موجودا مذهب افلاطون كما هو المشهور اما اذا اي البعد الذي هو المكان موجود فلانه
مقدر اي قابل للتقدير بالنصف والثلث والربع وغير ذلك وتفاوت بالزيادة والنقصان فان بين طرفي الكاس اقل مما بين طرفي
سور المدينة بالضرورة ولا شيء من المعدوم بمقدر وتفاوت لانقال ذلك التقدير والتفاوت امر فرضي فان العقل لاحظ وقوع شيء فيما بين
طرفي الكاس وحكم بانه اقل مما بين الواقع فيما بين طرفي السور فرضا وتقدير كل واحد من الواقعين المفروضين بالنصف والثلث وغيرها
فلا يلزم في وجود البعد فيما بين اطرافها لانا نقول بل نعلم بالضرورة ان التفاوت منها حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الكلام في
قبول التقدير واما اذا اي المكان هو البعد فلانه لو لم يكن البعد المكان هو السطح لما امكن ان لا يخرج عنها وهو اي كون المكان هو السطح باطل لوجوه
الاول ان لكل جسم مكانا بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر او باجسام متعددة وايا ما كان فورد
كل جسم جسم آخر فلزم عدم تناهي الاجسام وسنبطله لا يقال لانم لزوم التناهي الاجسام بل ينتهي الى جسم لا مكان له فان الحدود المحيطة بالجسم
باسواه من الاجسام عندنا ليس له مكان بل وضع فقط فان حركة وضعه تقتضي تبدل الاوضاع دون الامكنة لانا نقول كل جسم
فهو متحيز مشار اليه بهذا وهناك ضرورة والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان وكل جسم في مكان فوجب
ان يكون المكان عبارة عن البعد بعد الاجسام كلها دون السطح لا يقال ان الاجسام متناهية او ان لا يكون الجسم المحيط باعدا
من الاجسام في مكان والثاني بطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق ايضا الثاني اكلا لما اثبتنا الحيز الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة
ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في حيز فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان
الطبيعي فما بالهم نشئوا ذلك واكدوه حين الزمونه فانهم يقولون بان الحدود لا مكان له مناقضون لانفسهم فما ادعوه هناك بل يقول كيف
لا يكون للحدود مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض لمجموع الحدود من حيث هو مجموع واما نفسها والمتناهي فانها تجب
ما يعرض لها من كونها فوق الارض او تحتها فلا يمكن انها تستبدل لان المكان ولها تنقله من مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء الحدود وتستبدل امكنتها بامكنة
اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها تنقل من مكان الى مكان لم يمكن للفرد والشمس وسائر الكواكب ان تكون لها الذي ركزت في
نقلة اصلا

لانها لا تستبدل سطحا سطح والفروق تنقله الارض انما تاتي فوق الارض وتاتي تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها
واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا بآخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه
فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان الحيز عندهم ما به تمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو اعم من المكان لشموله
الوضع الذي عبارة عن البعد وعن غيره في الاشارة فهو متحيز وليس في مكان ولا بعد في ان يكون الحالة التي يتميز في الاشارة الحسية عن غيره طبيعية
له وان لم يكن شيء من اوضاعه وسبب بالقياس الى باقي اجزاء طبيعيا وايضا لهم ان يخصوا قولهم كل جسم فهو متحيز بالاجسام التي لها مكان فيخرج
عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه هنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الاشارة الحسية وح يندفع الى نقضه ايضا واما حديث اجزاء
المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة
عن اجرام الافلاك المركوز في منها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا لحركة الوضعية الحاصلة للفلك
واما استقرارها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة الثاني من الوجوه الدالة على بطلان المكان هو السطح انه لو كان المكان هو
السطح لزم تحرك الساكن حين هو ساكن وسكون المتحرك حين هو متحرك واللازم بديهي البطلان واما بيان الملازمة فهو ان الطير الواقف في
الهواء اي الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح حركته في تلك الحالة اذ ليس الحركة الاينية الا استبدال المكان مكانا
ولا شك انه اي الطير في تلك الحالة مستبدل للسطوح المحيطة به المتوارد عليه فيكون متحركا حركة اينية باستبدال الامكنة وان التزم متحرك
لما عرفت ويلزم من كون المكان هو السطح سكونه في حال حركته لانه غير مستبدل للسطح الذي هو موضوع فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى
بلد في صندوق وقد كان هذا اي هذا الوجه الثاني منع الملازمة اي لانم انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر في
بيانها غير تام فان الحركة الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي تغير النسب الى الامور الثابتة سواء تغيرت مماسة النسبة الى الامور
المتغيرة او لم يتغير كما في جسمين تحركا على وجه لا يتغير النسب منهما وهو اي تغير النسب الى الامور الثابتة غير حاصل في الطير الواقف فلا يكون متحركا
مع تواتر السطوح عليه بل يكون ساكنا حاصلا في الطير وفيما نقل في الصندوق فيكون ساكنا مع تحركه مع عدم تبدل السطوح عليها والجواب عن هذا
الجواب ان تغير النسب الى الامور الثابتة معلل بالحركة اذ بدون تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللا بالحركة فعدمه
عدمها اي يكون عدم التغير وهو نفي النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس
الحركة واليه اشار بقوله لانه حقيقتها اي التغير معلل بالحركة لانه حقيقة الحركة فسقط المنع ونعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت
الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة مستند لمنع الملازمة فلا يحكم ابطاله الا اذا ثبت مساواة المنع والجواب
الجواب عن الوجه الثالث ان الحركة الموجودة عندهم في الخارج حالة مستمرة للمتحرك من اول المسافة الى آخرها اي ثابتة له في كل حد من حدودها
الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هي التي تسمى التوجه والتوسط ايضا واستبدال
المكان من لوازمها اي من لوازم الحالة التي هي الحركة لا عينها فلا يتم الدليل اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود الملزوم
فانه اي الحركة يجوز ان يكون للازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من المحرك فيما كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير
الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة واما الغير فلا يجري فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذي
هو الحركة ولو اكتفى بان استبدال المكان مغاير للحركة اذ الحركة اجزائي فيه اذ ليس يلزم من وجود احدهما المغايرين وجود الآخر ولا من عدمه
عدم الآخر اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق مثال المعلوم بالضرورة من حال التمر تبدل اوضاعه تبعا لتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركا
حركة اينية فيجب استقلاله من مكان الى مكان آخر الثالث من تلك الوجوه انه لو كان المكان السطح لزم ان لا يكون المكان مساويا للمتمكن
واللازم باطل لان المتمكن ينطبق على المكان ما لا فيجب ان يكونا متساويين بيانه ان بيان الملزوم انا اذا اخذنا جسما كمثلا مثلا فجعلناه
مدورا كان طوله مثلا ذراعا في ذراع واذا جعلناه صحيفة رقيقة جدا طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك ان عشرة اذرع ايضا كان طوله في مثل الحالة

اضعاف ذلك المكان الذي كان له في حالة الذوبان فقد ازداد المكان والممكن حاله لم يزد وقد منع هذا المحكي حاله لانه قد اخذ مقدار
بالفعل وان كانت المساحة واحدة وايضا زق الماء المملوء اذا اصبت منه بعضه كان ذلك الزق حاسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان حاسا له
بذلك قبل الصب فقد نقص المحكي الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق حاله وقد منع هذا المكان على حاله لانه اذا اصبت منه
بعض الماء فقد انتقص قدره من الاستدارة وايضا الجسم اذا حرك في حفرة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو
السطح الحاوي به وهذا اشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس للمكان قالوا واذا
قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة واعلم ان الموجود في نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا الرابع الجسم اذا حرك
الى اخره وقد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه وجماعة يؤيد
هذا المذهب وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي فرغ عنه الجسم المسكن يحتمل في الهواء فلا الهواء لم يطلق والسطح
الذي كان ضابطا لذلك الجسم قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل وكذا يؤيده ان المكان مقدر المتحرك
بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في اثبات الجهة بانه ان المقدر للمتحرك بالحصول فيه موجود حال الحركة بتصور كونه مقدرا بالحصول فيه فالمكان الذي
يقدره الثقيل المطلق وهو الذي يعني ان ينطبق مركزه بمركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما فرض الحجر مقدرا طالبا للحصول فيه فلا سطح هناك
موجود يحيط بهذا الثقيل وكذا ما قدره الخفيف المطلق وهو الذي يعني ان ينطبق محيطه ويلصق بمحيط المحدد الذي ينتهي اليه حركات العناصر
اعني مقعر فلك القمر كنطقه من ان رطلا محب ان يكون موجود حال ما فرض هذا الخفيف مقدرا كالبه طالب للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط
بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركة الثقيل المطلق والخفيف وايضا فمن المعلوم ان المتمكن
ما في المكان منطبق عليه ولا تصور ولكن الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من
المكان والسطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن الاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا وايضا فيكون في مكان بجهة لا بسطحه
فلو فرض ان المكان هو السطح لكان الجسم فيه بسطحه دون جهة وقد يدفعان بان معنى كونه حاليا اذ لا يوجد في مكانه الا وهو ملاقي
لسطحه الظاهر ومعنى كونه بجهة في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لان كل جزء من جهة ملاقي لجزء من مكانه وربما ادعى في كون المكان
هو البعد الفرق في انا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء اوني آخر فيه كان بين اطرافه بعد موجود قطعا لكونه مقدرا
ومحاطا باطرافه ولا شيء من المعدوم كذلك فكذا يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه عند ما كان فيه ماء او هواء لانا نعلم بالضرورة ان دخول شيء
منهما في الاناء لا يدفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده عليه وقد اجاب عنه الامام الرازي بانه لا يمكن في انه يلزم ما فرضتموه وجود البعد
الا ان هذا المفروض الذي هو الخلاء محال عندنا فالملازم عن المحال جاز ان يكون محالا وايضا فالمقعر محدب قشرة سطحه الى الجسم المحيط
والجسم المحاط شيء واحد لان المحيط حاس بمقعر محدبه والمحاط حاس بمحدبه لمقعره وكل واحد من المحيط والمحاط حاس لاحد سطحيه
بجهة فلو كان المحيط مقعره مكانا لذلك الجسم المتوسط لكان المحاط بمحدبه مكانا له ايضا لان نسبتهما اليه على سواء فيلزم ان يكون له ان للجسم المتوسط
مكانان احدهما مقعر محيطه والاخر محدب محاطه والتسوية لا كلام فيه اي لا نقول يجب ان يكون كل واحد منهما مكانا اذ يجوز ان يكون احدهما
في العرف مكانا له دون الاخر انما الكلام في الحقيقة وانه لا فرق بين سطحي المحيط والمحاط في الحقيقة المكانية فلو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط
لكان الاخر ايضا كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط واحتواه به بحيث لم يخرج عنه شيء منه ولم يبق شيء منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له
بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء الاحتمال الثالث في المكان انه البعد المفروض وهو الخلاء وحينئذ
ان يكون الجسمان بحيث لا تماسان وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات هذا الحالان يشغله جسم ثالث
لكنه الآن خال عن الشاغل وجوز المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد الموجود فهم ايضا مختلفون في الخلاء
بالتفسير المذكور اعني البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوز خلوه

اختلفوا المتكلمون في جواز الخلاء الخالي عن الشاغل والمفهوم في ان ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد
المفروض لما مر من البعد فان بين الجسمين اللذين لا تماسان قابل للتقدير بالتنصيف وفيه ومنتصف بالتفاوت متميزا الى ما بين
جسمين اخرين لا تماسان كما عرفته ولا شيء من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود اما جسم كما هو راي القائل بالسطح
واما بعد موجود كما هو راي القائل به وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعا وان تقدر هل يقتضي وجوده
في الخارج اولا واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه اذ لا تقدر هناك بحسب نفس الامر فالنزاع فيما وراء العالم انما هو في التسمية بالبعد
فانه عند الحكماء عدم محض وفي عرف بعضهم الوهم ويقدر من عند نفسه ولا عبرة بتقدير الذي لا يطابق نفس الامر فحينئذ ان لا يسمى بعدا
ولا خلاء ايضا وعند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رايهم نعم في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل
وجهان الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والالزم اما عدم اتصال الاجزاء او وجوب الزوايا الى غير النهاية بيان ذلك ان الصفحة الملساء هي
ما يكون اجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين كل الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وهي مسام او غير نافذة و
هي زوايا واذا فرضنا صفحة مساوية وضع اجزائها فان كانت ملساء فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزاء بالحقيقة
وهو باطل فان صفحة الجسم وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة الا انه لا بد ان يكون بين كل متصلين او بين متصلين فقط من منافذها سطح متصل
هو كان لما كن بعدده والا كانت الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متباعدة في الحقيقة وانه باطل بالبديهة واما لوجود الزوايا بين اجزائها
مع فيها اجزاء اخرى فان انتفت الزوايا حصل الخط والا صارت اصغر مما كانت مع فيها اجزاء اخرى فاما ان تنتفي او يذهب الزوايا
في الانقسام بالفعل الى غير النهاية والثاني باطل فعين الاول فصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازي في الاربعين عدم الاستواء في السطح
اما بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام فيه اما الاول فلا بد ان يكون بسبب سطوح صغار متصل بعضها بعض
لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا ذهبت الزوايا الى غير النهاية وهو محال واما حصول المسام في اجزاء
السطح فانه وان جاز الا انه لا بد ان يحصل بين كل متصلين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فذهب القول بسطوح
مستوية ولا تمنع مماستها لمثلها والا لم يكن التماس الا لاجزاء لا يتجزى يعني اذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب ان يتماسا بتمامها او ان
يتماس شيء منهما في جهتين هي احدهما نظيره من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما الا لاجزاء لا يتجزى اصلا وانتم لا تقولون به اي
بتماس الاجزاء التي لا تتجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت جواز التماس بينهما اما بالتمام او بالبعض الذي هو ايضا صفحة ملساء فنقول ولا نسلم
رفع احدهما عن الاخرى دفعة بان يرتفع جميع اجزائهما معا اذ لو ارتفع بعض احدهما دون البعض لزم الانفكاك بين اجزاء الصفحة العلى
فاذا ارتفع بعض اجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك احدهما عن الاخر بالضرورة على قياس ما ذكروه في
نفي الجزء من انفكاك الرحى وهكذا القول في سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها بأسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة وايضا فاي جزء من اجزاء
الصفحة العلى ارتفع عن السفلى دفعة واحدة لو لم يكن صفحة منتصبة في جهتين كان ذلك الجزء المرتفع جزءا لا يتجزى او ما في حكمه وهو محال
فقد ثبت امكان ارتفاعها دفعة واحدة واذا فرضنا ارتفاعها عنها كذلك وقع الخلاء فيما بين الصفحتين ضرورة انه لو لم يكن فيما بينهما جسم
اخر والا لزم تداخل الاجسام وان الهواء او جسما غيره انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالاخر الى الوسط فعند كونه
على الاطراف يكون الوسط خاليا عن الشاغل وهو المطلوب وهذا الوجه الزامي مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني مركب مما هو حق بحسب
نفس الامر فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه اي الى الوسط من الاطراف بل قد يخلقه الله به دفعة فلا يلزم خلوه عن الشاغل
اصلا وايضا يجوز عنده ان تكون الصفحة اجزاء لا تتجزى مماسا مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون متماسا
في شيء منهم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلو بل المنطبق اجزاء لا تتجزى مماسة مثلها فاذا ارتفع واحد منها عن فطبع انتقل الهواء
المجاور له في المسام الضيقة جدا وانت تعلم انه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف في اثبات

الصحة الملمسة فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها ايضا ولا يتم هذا الالزام عليهم الا بيان جواز الارتفاع دفعة اى فى آن والحكيم
منعه بل حكم باستحالته فان الارتفاع حركة وكل حركة عندى فى زمان اذ لا بد ان يكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على
قطع الجميع فلا معنى لوقوع الحركة فى آن بل فى زمان وانه اى الزمان منقسم الى غير النهاية اى لا ينتهى فى الانقسام الى حد يقف عنده
فى زمان ارتفاعها بسكون الهواء من طرفها الى الوسط فلا يلزم خلو لا يقال اذا رفعنا الصفيحة حصل اللا مماسة التى هى آنية عند هم
ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فيصح الالزام لانا نقول اللا مماسة وان كانت آنية كالمماسة الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان المماسة
حصلت فى آن بعد الحركة باسداء الحركة الموجبة اللا مماسة ان توجد فيه المماسة فلا يوجد اللا مماسة الا فى آن آخر فلا بد ان يكون بين الآنين
زمان ففى ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام الثانى من الوجهين الدالين على جواز الخلاء انه لو لم يوجد الخلاء فيما بين الاجسام
تصادمت اجساء العالم باسرها وتحركت حركة بنية سلاء وان كانت تلك الحركة قليلة جدا واللازم بط بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك كالبنية
ينتقل من مكانه حركة الى مكان آخر والفرض انه اى ذلك المكان الآخر مملو بجسم آخر اذ الفرض ان لا خلاء فيما بين الاجسام وهو اعنى ذلك الجسم
الآخر ينتقل من مكانه البتة اذ لا بد ان يحل جسمان فصاعدا ولا ينتقل الجسم الآخر الى مكان الجسم الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول
عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله هذا اى انتقال الاول عن مكانه مشروط بانتقال هذا الجسم الآخر عن مكانه اليه اى الى مكان الاول ليخلو
مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه فدور لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر ومتوقف عليه فهو اى الجسم الآخر اذن ينتقل الى مكان
جسم آخر مغاير للاول والثانى والكلام فيه اى فى هذا الجسم الثالث كما فى الاول السابق عليه وهو الجسم الثانى لا بد ان يكون ينتقل الثالث عن
مكانه حتى يتصور انتقال الثانى اليه ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الثانى ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل
الى مكان جسم رابع فنقل الكلام اليه وتسلسل فيتحرك اجسام العالم كلها وهذا الوجه الثانى ايضا اى كالوجه الاول الآتى مبنى على قواعد
الحكماء فان هذا المتكلم على تقدير كون العالم مملوا وعدم الجسم الذى قدره اى قدام الجسم المتحرك حال انتقاله حركة الى مكان فيلاء
المتحرك ويلحق جسما آخر فى مكانه اى مكان المتحرك ليملأ مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام ولا يتم هذا الالزام على الحكماء الا بابطال
التخلخل والتكاثف والا جاز ان يتخلخل ما خلفه اى يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه بمقدار الزائد من غير ان ينتقل
ما خلفه عن مكانه ويتكاثف ما قدامه اى ينقص مقدار ما قدامه من الاجسام فيخلى مكانا من غير ان ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالزام
الا انه اورد فى البيان فقال الى فانه يقطع ما خلفه او ما قدامه لذلك التخلخل او التكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها ويتصور ان المتحرك فى
الهواء يدفع الهواء الذى قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى ان ينتهى الى هواء لا يستعد للدفع
لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفع وبين ما لم يدفع يضطر الى قبول جسم اصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء ينجذب
اليه ما قربه منه وينجذب الى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهى الى ما لا ينجذب فيضطر المتوسط الى قبول جسم اكبر
ولا شك ان الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها واذا كانت الحركة قوية امتد الى مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة
كانا فى مسافة قليلة فان جذب التخلخل والتكاثف فى الاجسام انما يكونان لكثرة الخلاء وقلته فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقدار مع كثرة الخلاء
فيما بينها كسرا ومع قلته صغيرا فيهما يسارعان وقوع الخلاء الذى هو الخلط قلنا ثم كونهما لما ذكرتم بل هما لان الهيولى قابل للمقدار الصغر والكبر
اذ لا مقدار لها فى حد ذاتها وسبقها الى المقادير الصغيرة والكثيرة على سواء فيجامع مقدارا وليس مقدارا آخر اصغر او اكبر وسيأتى ذلك فيما بعد
ويمكن ايضا الجواب عن هذا الالزام بمنع بطلان الدور المذكور فيه فانه دور معية لا دور توقف وتقدم فان انتقال الجسم عن المكان و
انتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا بحسب الزمان كاجزاء الحلقة التى تدور على نفسها وليس يلزم من ذلك ان يكون كل منهما علة للآخر حتى
يلزم دور التقدم بل يجوز ان لا يكون شىء منهما علة لصاحبه ولا يكون متأخرا تقدم اصلا او يكون احدهما فقط علة للآخر فيكونان معا كحركتى
الاصبع والخاتم فى ان التقدم من احد الجانبين وبالجملة فان اراد المستدل الملزم بالتوقف امتناع الانفكاك فقد تعاكس التوقف بهذا
المعنى

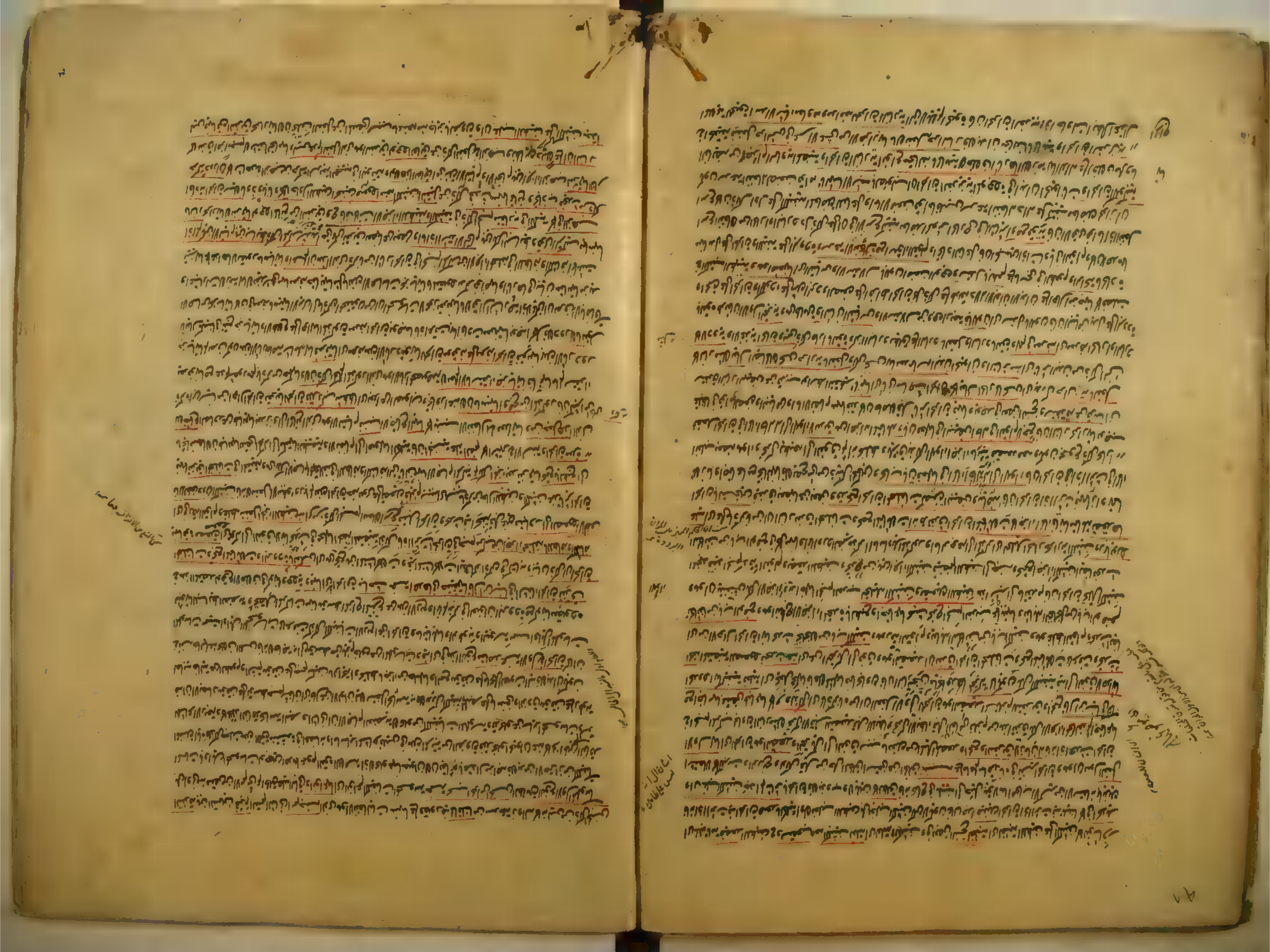
فيكون من الطرفين وليس فيه كما مر ويجوز ان يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفا على الآخر اى يمتنع الانفكاك
عنه وان اراد بالتوقف امتناع الانفكاك بمعنى العدم منعناه هنا اى منعنا ان التوقف ثابت بهذا المعنى لما بين الانتقالين
بل لا توقف بينهما اصلا اذ التوقف من جانب واحد فقط كما نبهنا عليه وقد اجيب عن هذا الالزام ايضا بانه لو صح لامتنع حركة
السمك فى البحر اذ لا يعقل ثبوت خلاء فى الملاء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء امتنع واذا تحرك سمكة فى نهر
البحر لزم توجيه بكليته لما ذكرتم بعينه فان الزمتم هذا التزمنا تدافع اجسام العالم وتصادمها حركة بقدر واحد وهو مردود واذ
يجوز عندنا ان يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة الخالية واعلم ان ما تمسك به المستدلون من الوجهين على هذه بر صحة انما يدل على
ثبوت المكان الخالى واما كونه بعدا موهوما كما يزعمه فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود احتج الحكماء على امتناع المكان الخالى
عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا او موجودا بوجوه منها الاول لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ارادية او قسرية او طبيعية
فى مسافة خالية هى فى زمان لان كل حركة انما هى على مسافة منقسمة فنقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها فى آن بل فى
زمان ولتكن ذلك الزمان ساعة ولنفرض حركة اخرى مثلها اى مساوية للاولى فى القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة فى ملاء
غليظ القوام كالماء فتكون هذه الحركة الثانية فى زمان اكثر من زمان الحركة الاولى ضرورة وجود المعاوق الذى يضعف بطء الحركة المستلزم
لطول الزمان ولتكن الحركة الثانية فى ستة ساعات مثلا ونفرض حركة ثالثة مثلها اى مثل الاولى ايضا فى القوة المحركة والمتحرك
ومقدار المسافة فى ملاء آخر رقيق كالهواء فواضح عند قوام الملاء الاول فتكون هذه الحركة الثالثة فى ساعة ايضا كالحركة الاولى لان
تفاوت الزمان فى الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاوق وكلما كان المعاوق اكثر كانت الحركة ابطأ والزمان اطول وكلما كان
اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر وهو اى المعاوق القوام يعنى قوام الجسم المال للمسافة الذى تخرقه المتحرك فان كان المعاوق
عشرا من معاوق آخر كالملاء الاول بالقياس الى الملاء الاول كان الزمان الواقع بازاء المعاوق الاقل عشرا ايضا من زمان المعاوق
الاكثر كما فى مثالنا هذا واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان يكون الحركة فى الخلاء مع انه لا معاوق عن الحركة فى هذه المسافة والحركة فى الملاء
الرقيق وهو معاوق عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك الى خرقه متساويتين لما ذكرنا فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء حيث
لم يفاوت بهما حال الحركة فى السرعة والبطء والا اختلف الزمان ايضا مع انه لا بد من شهادة ان الحركة مع المعاوق وان كانت قليلة يكون
اكثر زمانا من الحركة التى لا معاوق معها اصلا والجواب عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات انه مبنى على مقدمة واهية وهى ان تفاوت زمانى
الحركتين الآخرتين انما هو بحسب تفاوت المعاوقين حتى يجب ان كلما كان المعاوق عشرا كان الزمان ايضا عشرا وذلك اعنى كون تفاوت
الزمانين كتفاوت المعاوقين انما يصح لو لم يكن الحركة لذاتها من حيث هى هى تقتضى زمانا واقعا بازائها لكنها تقتضيه لان الحركة من حيث هى هى
لا تحتاج الا الى مسافة منقسمة يكون قطع بعضها الاول مقدما على قطع البعض الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هى الا فى زمان فذلك
الزمان الذى تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا فى جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق وح لا يتم ما ذكر المقدمة التى بنى عليها
الدليل واليه اشار بقوله ولا اى وان لم يكن الحركة غير مقتضية لزمانها زمانا بل كانت مقتضية له لكان الزائد على ذلك القدر الذى تقتضيه
ماهية الحركة من الزمان هو الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر الزائد بحسب تفاوت المعاوقين فى
المثال المذكور لا اصل الحركة اى لا زمان اصلها فانه لا يتفاوت بتفاوت المعاوقين بل هو محفوظ فى الحركات كلها لان مقتضى ذات
الشىء لا يتخلف ولا يختلف ففى المثال المفروض وهو الحركة فى الملاء الغليظ يكون ساعة لاجل الحركة لا يعلق بها المعاوق اصلا كما فى
الحركة الواقعة فى الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة دون المعاوق وتسع ساعات بازاء المعاوق الذى هو الملاء الغليظ فان التسع
يتفاوت بحسب تفاوت المعاوق ويكون حصة القوام الرقيق من هذه التسع عشرا منها وهو عشر تسع ساعات وهى اى عشر
تسع ساعات تسعة اعشار ساعة واحدة فيضاف تسعة الاعشار الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهى ساعة فيكون حركته فى الملاء الرقيق فى ساعة

وتعدد اعتبارها فلا يلزم المساواة بين وجود المعاوق وعدمه ومن المتأخرين من استدل ببيان ان الحركة لا تبقى زمانا لذاتها والا
لكانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان اسرع الحركات اذ لا يمكن وقوع حركة في اقل من ذلك الزمان ولا يتصور كون تلك الحركة و
لا كون حركة ما من الحركات اسرع الحركات لانها واقعة في زمان والزمان منقسم الى اجزاء لها بالقوة فيكون له اي لذلك الزمان الذي
وقعت فيه تلك الحركة نصف ولو فرض وقوعها فيه اي في ذلك النصف كان الحركة الواقعة في النصف اسرع منها اي من الواقعة
في الجميع اذا اتحدتا في المسافة فلا يكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان ماهية الحركة لا تقتضي مقدارا من الزمان بل الزمان كله
بازاء المعاوق متساوية وتم الخلف وهذا الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي انما يتم لو بين ان وقوع الحركة
في جزء من ذلك الزمان الذي فرضناه انه يقتضيه ماهية الحركة فيمكن بحسب نفس الامر وانى له بيان امكان وقوعها فيه الا بحسب التوهم
اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يقال الزمان الذي يقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل
بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المنقسمة في جزء وهمي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم
بالفرض الى اجزاء هي ازمنة انقساما لا نقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى اجزاء هي
حركات كان المسافة لا تنقسم الا الى مسافات اجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه احكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يتجزى قال سلمه
لذلك الاعتراض بان زمان اية حركة فرضت من الحركات اذا تجزى على اي وجه اريد كان كل جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من اجزاء
تلك الحركة وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فيظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هي
هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة
بل يقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجودة في كل جزء من اجزائها فلا حاجة بنا الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا مستلزم لاسرع الحركات
حتى يحتاج في ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان تسلم ان الجزء كان هو الجواب في الحقيقة و
وايضا فان الكلام من المحترز انما هو في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة اي ليس اعتراضه بان ماهية الحركة من حيث هي تقتضي
زمانا حتى يدفع بانه يلزم اما لا استدراك وجود اسرع الحركات او لان ماهية الحركة موجودة في ضمن اي جزء من الحركة يوجد في اي جزء كان
من اجزاء الزمان كما قررناه بل بان الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي ذلك اذ يدل باعتبار القوة الحركة والجسم المتحرك
والمسافة المعينة تقتضي قدرا من الزمان لان بديهة العقل يحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المعوق ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة
فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوق وبعض منه بازاء الحركة لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فيكون بازاء المعاوق متساوية على حسب
تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور متساوية بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق ولما فرض تساوي تلك الامور في الحركات المفروضة
فيما نحن بصدده علم تساوي زمانها فيها بل تساوي ما لها بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما تحققه وقد اجيب عن الوجه الاول
ايضا بانه مبني على امكان قوام الحركة بكون نسبة معاوقته الى معاوقة الخلاء المفروض اولا كنسبة زمان الخلاء الى زمان الخلاء وهو ممنوع لجواز ان
يتقوم الخلاء الى قوام لا يمكن بما يوازيه منه ويكون هو مما يتأتى فيه تلك النسبة وبان المعاوق قد يكون من الضعف بحيث يتساوى
وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا يحلف الحركة بسبب الثاني من وجهي امتناع الخلاء الجسم لو حصل في الخلاء سواء كان بعدا
موهوما او موجودا كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحا بلا مرجح لشيء به اجزائه فان البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف ذلك
الخلاف البعد الموجود المحدد اذ اختلاف الاشكال انما يكون بالمادة فاذا فرض حصول جسم في حيز فان كان ساكنا فيه لزم اختصاصه به
من غير مرجح وان كان متحركا عنه لزم تركه لحيز وطلبه لآخر مع تساويهما فيكون ايضا نوع اختصاص له بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح والجواب
ان كل العالم لا اختصاص له بحيز دون حيز فانه مالي الاحياز كلها اذ الخلاء الذي هو المكان انما هو مقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بحيز
دون آخر فلا ترجيح فان قيل ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتم بل الكلام في كل جزء من اجزاء العالم وما يحاذيه

ذلك الجزء من تلك الامكنة الخالية قلنا لعل الاختصاص الحاصل للاجزاء العالم باحيازها المعينة انما يكون لتلاؤم الاجسام وتنافرها
فان الارض لسفلها مثلا يقتضي الحصول في الوسط الذي هو ابعد الاحياز عن الفلك وآثر تقلم ان النزاع هنا في الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل
لا في ان البعد المفروض او الموجود لا يصلح ان يكون مكانا واذا كان العالم مالئا لاحيازه كلها فلا خلاء بهذا المعنى وايضا ملاء العالم لكل
الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا مجردا مساويا للمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بمساواته اياه حتى يمتلئ به
وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجردا لاستلزامه ان لا يمكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه ايضا كما عرفته فاجيب
بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص اجزائه باحيازها لما بين الاجسام من الملاءمة والمنافرة الثالث من تلك الوجوه انه اذا رمي
حجر الى الفوق فلولا معاوقة الملاء لذلك الحجر عن الحركة لوصل الى السماء وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة فيه استفادها من الناسر فتلك القوة
ما دامت باقية يكون الحجر متحركا نحو الفوق وهي اعني القوة لا تعدم بذاتها بل بمصادمات الملاء الذي في المسافة فاذا كانت المسافة خالية
لم تعدم القوة حتى يصل الى السماء وهو ظاهر بالمشاهدة والجواب انه اي ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته انما يفي كون ما بين الماء والارض
كله خلاء اذ حينئذ لم يكن هناك معاوقة من الوصول الى السماء ولا يفي وجود الخلاء مطلقا لجواز ان يكون الغالب في هذه المسافة الهواء الذي هو ملاء
معاوق يوجب ضعف الميل القسري حتى يبطل ويكون مع ذلك بها سهما خلاء كثيرة وفي نسخة المص ومما سهما اي بين المسافة ويمكن ان يجاب بان
عدم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم تتقوى شيئا فشيئا حتى تصير غالبة معنا على رايهم واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل
المختار وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاولى النزاقات جمع نزاقة وهي الآنية الضيقة الراس في اسفلها ثقبة
ضيقة وسمي بالفارسية آب دزد فانه اذا املئت تلك الآنية ماء وفتح المدخل خرج الماء من الثقبة الضيقة واذا سد المدخل وقف الماء
عن الخروج والنزول وليس ذلك الوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضي نزوله الا لانه لو خرج الماء مع كون المدخل مسدودا لزم الخلاء واما
اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بقدر ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر ضيق راس الآنية ليمكن سدها بحيث لا يدخل
فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقبة في اسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر الثاني النزاقات
جمع نزاقة وهي بالفارسية معرب من نخاس يجعل احد شطريها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل سطحه الآخر غليظا وتجويفه واسعا ويثقب
خشب طويل بحيث يكون غلظه مالئا لتجويفه الواسع فاذا املئت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث تنفذ لم يخرج الماء
من الطرف الآخر ثم انه تقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق خروجا بقوة وينقطع مسافة ولو وجد في داخل تلك
الانبوبة خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره اي لكان ينتقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها فلا يخرج عنها وهو باطل لمشاهدة الحس
وايضا اذا ادخل الخشبة من داخل الى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء في الانبوبة لامتناع الخلاء
الثالث ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص فانا نشاهد ان المحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم في داخل المحجمة
وما هو الا لانه لان الشان هو انه تقدر ما يمص من الهواء ويخرج منها اي من المحجمة يمتنع ذلك الهواء المخصوص المتخرج ما يملاها من اللحم
فرارا اي امتناعا قسريا بضرورة دفع الخلاء ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا العيب المحجمة على الحديد بحيث لا يكون منها منفذ يدخل
فيه الهواء ثم مصصنا ما لم يرتفع الحديد اصلا لان الهواء لا يخرج منها ولانه يخرج منها بعضه وينسد الباقي فيملاها واذا وضعت المحجمة على
الشيندان وضعا لا يمص هو منفذ ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع الشندان بارتفاعها الرابع وكذلك يرتفع الماء في الانبوبة
فانه اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى فم الماص مع ثقله واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع وما ذلك الارتفاع
الا لان سطح الهواء يلازم سطح الماء بسبب امتناع فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص يتبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء الخامسة اما اذا
وضعنا انبوبة مسدودة الراس او خشبة مسدودة في قارورة بحيث تكون بعض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها وسددنا
رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها وذلك بان نسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه فاذا ادخلنا

الانبوبة فيها اكثر مما كان بحيث لا يحمل شيء من الهواء عنها انكسر التاروت الى خارج واذا اخرجنا ما فيها بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء
انكسرت الى داخل ولولا انها مملوءة من الهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا يحتمل شيئا اخر لم يمكن كذلك اي لم ينكسر بالادخال الى خارج
ولولا انها مستعدة لخلوها عما يكون شاغلا لها ما مالت اما لم ينكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا والجواب
ان شيئا منها اي من العلامات المذكورة لا يفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون ما ذكرتم من الامور الغريبة بسبب اخر مغاير لامتناع الخلاء
لكنه لا يتعين بخصوصه فهي اي العلامات المذكورة امارات مفيدة للظن لا براهين مفيدة للقطع بالمطلوب قال المص واعلم ان الامارات
اذا كثرت واجتمعت ربما افادت الظن وافادتها يقينا عند من لا يقع به الخصم التام فهذه الامارات لا تقوم حجة علينا وان امكن ان يفيد بهم
جزما يقينا يكتفيهم في ثبوت هذا المطلوب عندهم فروع على القول بالخلاء الاول من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا موجودا فاذا دخل البعد
الموجود عندهم في مادة جسم والا وان لم يكن في مادة فخلاء اي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد حسي ملموس او غير
مشغول به فانه في نفسه خلاء ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر من ان حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان بعد موهوم ان يكون الجسمان بحيث
لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ملاقيهما الثاني منهم اي من القائلين بالخلاء اعني البعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة من جوز ان لا يكون جسم فيكون ثم خلاء
بمعنى البعد المجرد عن المادة وبمعنى ان مكان خالي عن الشاغل ومنهم من لم يجوز ان يكون ثم خلاء بمعنى الاول ودون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين
مذهب من قال بالسطح ان ما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا
ان الاول لا يحدث خلوا بخلاف الثاني عليه واما على القول بان المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس الثالث قال ابن
زكريا في الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك يحتبس الماء في السراقات ويجذب في الازراقات كالحجر وقال بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام
الى فوق قال التحليل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله اعني ان سرق اجزاؤه وبداخلها خلاء بعده وكل الجسم خفة دافعة له الى الفوق
والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق المرصد الثالث في الكيفيات قدم مباحث الكيف على مباحث
المقولات لانه اصح وجها من جهة ان منه المحسوسات التي هي الطرق الموجودات الا انه قدم الكم عليها لما مر من انه يعم الماديات والمجردات وفيه
مقدمة وفصول اربعة المقدمة في تعريفه واقسامه الاولية اما تعريفه فانه غرض لا يستعصي القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا اي بالذات ومن غير واسطة
ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا التعريف رسمي ما فقد الكيف وهو المناسب في الاجناس العالية فانها ليست اجلى من الكيف حتى يتوقف تعريفه
من امور متساوية لا بحد اصلا ولا برسم ربما ما طرد يجوز تعريفها الرسمي بالامور الوجودية ايضا بشرط ان يكون لكل الامور اجلى مما تعرف بها
من الاجناس العالية فلا يصح ان يقال مثلا الجوهر ما ليس بعرض فان الجوهر والعرض متساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما في تعريف
الاخر ولا ان يقال الكم ما ليس بكيف ولا اين الى اخر المقولات لانها ليست اجلى من الكم حتى يوخذ في تعريفه تقولنا غرض متناول للاعراض
كلها واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم فانه يقتضي القسمة لذاته وبقولنا ولا يقتضي اللاقسمة عن الوضع والنقطة المقتضيتين لها
عند من قال انهما من الاعراض اي على القول بانهما موجودتان في الخارج واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد
لعدم دخولهما في العرض كما مر اليه الاشارة وبقولنا اقتضاء اوليا عن خروج العلم بمعلوم واحد وهو واسطة حقيقي والعلم بمعلومين فان
العلم الاول يقتضي اللاقسمة لكن ليس اقتضاء اوليا بل بواسطة معلومه والعلم الثاني يقتضي القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالاولية لخرجا عن
الحد مع انهما من مقولة الكيف وبالاخير اي واحترزنا بالقيد الاخير وهو قولنا ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير عن النسب اي عن
الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها في انفسها متقيسة الى غيرها لما عرفت من انها لا تقتضي
لذاتها النسبة وذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قولنا ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصورها
على تصور امور اخر كالكيفيات فانها قد يتصور تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها
فانها لا تتصور بدون متعلقاتها اعني المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها كما في النسب

بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فالتعقل العلم اولا ثم يدرك متعلقه وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء
والتثليث والتربيع وكالجذرية والكعبية واعترض عليه بالكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم واما اقسامه فهي اربعة الكيفيات المحسوسة
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات اي الكيفيات الاستعدادية وما خذ الحصر في هذه الاربعة هو الاستقراء والتتبع
ومنهم من اراد اثباته بالتردد بين النفي والاثبات فذكر وجوها اربعة الاول وهو اجودها انه اي الكيف اما ان يختص بالكم اولا يختص به وهذا
الذي لا يختص بالكم اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا وهذا الذي ليس محسوسا بها اما استعداد نحو الكمال او كمال وهذا الاخير هو الكيفيات
النفسانية قلنا ولم قلتم ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذكر الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم
ولا يكون محسوسا ولا يكون حسه استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غاية ما لم يجده فالمقابل هو الاستقراء
فيقول عليه اولا هذا فانه التردد الثاني من وجوه الحصر قال ابن سينا في الشفاء الكيف ان فعل بالنفس اي ان صدر عنه ما يحسه فمحسوس
كالحرارة فانها تعمل بايجاد محلها حارا وكالسواد فانه يلبس شيئا في العين وهو ضد الكلام الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس نقلا
قال الامام الرازي هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل واخذ من نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه في الكيفيات نص على
ان الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالهما في الكم ولا في مقولة اخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما ايضا في الانواع الثلاثة الاخرى من هذه المقولة
وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه والا اي وان لم يفعل بالنفس فان تعلق بالكم فذاك هو المختص بالكميات والا وان لم يتعلق بالكم فللجسم
ان فيكون ثبوته للجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية اعني الاستعداد او نفسانيا اي من حيث انه جسم
ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس قلنا لم قلت ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه فانه لم يكف وسنقض هذا الحكم الكلي
بالثقل والخفة كما عرفت ولم قلتم ان غيرها اي غير المحسوسة من الكيفيات ليس كذلك اي ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم وايضا قد اعترف
ابن سينا في طبيعيات الشفاء انه لم يثبت فعل الرطب اليابس بالتشبيه فلا يصح في القسم المذكور لاقتضائه ان لا يجوز خروج الرطوبة
واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة الثالث من وجوه الحصر وهو ايضا مذكور في الشفاء ان يقال الكيف اما ان يتعلق بوجه النفس ووجه الحس
المحسوس او للاجسام من حيث انها ذوات النفوس اولا تتعلق بوجه النفس والثاني اما ان يتعلق بالكمية او لا يتعلق بها والاول اما استعداد او فعل
قلنا ولم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفيات المحسوسة لجواز ان يكون كيفية تموسها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة الرابع من ذلك الوجه وقد ذكر
في الشفاء ان يمكن ان يستعرفه ان يقال الكيف اما ان يفعل بالتشبيه كما مر اولا والثاني اما ان لا يتعلق بالاجسام بل بالنفوس او يتعلق بالاجسام وحينئذ اما ان
حيث الكمية او الطبيعة اي تتعلق بالاجسام اما من حيث كميتها او من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل والانفعال ولا يخفى ما فيه
وهو ما مر في الوجه الثاني من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الى اخره مع انه مر بما ذكر في الشفاء من انه يصنع الكيفية المحسوسة بالاعداد
العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة في القسم لانها غير عارضة للاجسام القسم الاول في الكيفيات المحسوسة قد مها
لانها اظهر الاقسام الاربعة وهي ان كانت راسخة اي ثابتة في موضوعها بحيث يصعب زوالها منه كصفرة الذهب وطلاوة العسل سميت انفعالات
والا اي وان لم تكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل فانفعالات واما سميت الكيفيات الاولى بذلك الاسم الذي هو الانفعالات لوجهين الاول
انها محسوسة والاحساس انفعال الحاسة فهي سبب للانفعال ومتبوعة له الثاني انها تابعة للمزاج الرابع للانفعال اما سميتها كذلك فلان العسل فانها تكونت
فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسيطها لا بمصورتها انفعال قد يوجد الحرارة التي
هي نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالفلفل والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع في موادهما ولما كان القسم الاول
متبوعا للانفعالات من وجه وتابعا له من وجه آخر نسب اليه ثم انهم اعادوا القسم الثاني للانفعالات مع ثبوت هذين الوجهين فيها لانها
سريعة الزوال اشبهت الانفعالات والتاثرات المتجددة الغير الثابتة فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة ونبهنا على ذلك الثاني ثم اشار
الى سبب آخر في التسمية بالانفعالات فقال وهو اي القسم الثاني اشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعالات كما اشرنا اليه لكن حاولوا



الحيوانى فاذهبها الحرارة الغريبة اشد مقاومة حتى ان العموم الخارج للحيوانات الحرارة الغريزية فانها الة كالطبيعة تدفع بها فرر الحار الوارد وتحرك
الروح الى دفعه وترفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لا تدفع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة
الغريزية تكفى الرطوبات الغريزية عن ان تستولى عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية فهى مخالفة لها فى الماهية ومنهم من جعلها اى الغريزية والنارية
من جنس اى نوع واحد فان الامام الرازى قال والذى عندى ان النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها قبولا ونفوذا واعدالها وفى اماد لم يبلغ
فى الكثرة الى حد تظل قواها وتخرقها ولم يكن فى القلة بحيث يعجز عن التسخين الموجب للاعتدال فحرارتها هى الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحرارة
الغريبة لان ذلك الغريب كما قال المعترض وكل الحرارة الغريزية افادت المركب من النضج والصلاح ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت
بين الغريزية والغريبة النارية ليس فى الماهية بل فى كون الغريزية داخلة فى ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو نزعت الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة
عنه لكان كل واحد منهما يفعل فعل الاخرى وانما نقلنا اشارة المص بقوله فالغريزية هى الحرارة النارية التى خرجت عن حرافتها واستفادت بالمزج
مزاجا معتدلا لا حصل به التيام تام من اجزاء المركب فاذا ارادت الحرارة الغريبة او البرودة تفريقها اى تفريق اجزائه وتفتيتها عن اتحادها
عسر عليها ذلك التفريق والتفتيت والفرق بين الحارة الغريزية والغريب ان احدهما جزء المركب والاخر خارج عنه مع كونهما متوافقتين فى
الماهية رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه وقد اكثر ابو البركات والبه الاشارة بقوله قيل اذا كانت الحركة تحدث الحرارة فيجب ان
يتسخن الافلاك تسخينا شديدا بعد ابواسطة حركاتها السريعة وتسخن مجاورتها العناصر الملاقية التى هى فى وسط الاثير والافلاك كمنزل القطرة
فى البحر المحيط فيصير هذه الملتهبة كلها بالتدريج نارا لا سيما تسخين الافلاك عليها مع مساعدة كرة الاثير اياها فى تسخينها والجواب ان مواد الافلاك لا
تقبل التسخين اصلا ولا بد فى وجود الحرارة مع المقتضى الذى هو الحركة من وجود القابل وهو فلا تتسخن الافلاك بسبب حركاتها فلا تسخن العناصر
المجاورة وليست العناصر متحركة على سبيل التبعية فانها لملاسة سطوحها لا تحرك حركة الافلاك فتتسخن بالنصب على انه جواب المنى الحاصل
ان حفر فلك القمر ومحدب النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الاخر فاذا اجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا محركة
للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما ولهم كلام مناقض لهذا الذى ذكروه هاهنا من ان العناصر لا تحرك بحركة الافلاك فسيأتى فى موضع الجواب
انهم قالوا النار تحرك بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين ان يكون بالتشبث فيتمها ملاسة السطوح فان الافلاك عندهم تحرك بعضها
بعضا ولا هو سخونة فى سطوحها لكون متشبثة بسببها فالاولى فى الجواب ان يقال التحريك تشابعة دون باقى العناصر وليس سخونة النار يوجب
سخونة الباقى لان برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها خاصة البرودة قيل من عدم الحرارة لا مطلقا بل بما من شانه ان يكون حارا واعتبر هذا
هذا القيد احترازا عن الفلك فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس من شانه ان يكون حارا وعلى هذا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة
وسطه اى هذا القول انها اى البرودة محسوسة كالحرارة والعدم لا يحس بالضرورة لا يقال المحسوس حال عدم الحرارة ليس هو البرودة
بل حوفات الجسم لان البرد يشتد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية بحالها فانا نحس من الماء برودة اشد بدا جدا ثم تضعف ذلك البرد شيئا فشيئا
الى ان ينعدم بالكلية مع ان جسم الماء باق فى هذه الاحوال على جوهره الذاتى فلا تكون البرودة امرا عدميا بل الحق انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من
شانها ان يجمع بين المتشاكلات وغيرها للانقباض عن ابن سينا المقصد الثانى فى الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث احدها الرطوبة هى
سهولة الانطباق اى كيفية تقتضى سهولة الانطباق بالغير وسهولة الاتصال عنه هذا هو المختار فى تفسير الرطوبة عند الامام الرازى قال ابن سينا اذا
كانت الرطوبة عبارة عما ذكر يجب ان يكون لاشد التصاقا ارطب بما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة
على شدة علته وقوتها وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من الماء لان العسل اشد التصاقا منه فاما اذا غسلناه الاصبع كان ما يلزمه منه اكثر
مما يلزمه من الماء واشد التصاقا به منه وكذا الحال فى الدهن ولا يشكل ان كون العسل والدهن ارطب من الماء باطل فهى سهولة اى الرطوبة
كيفية تقتضى سهولة قبول الاسكال وسهولة تركها وذلك لان الماء له وصفان احدهما ما يقتضى سهولة الالتصاق والاتصال والثانى ما يقتضى
سهولة قبول الاسكال وتركها ولا شبهة فى ان الماء موصوف بانه رطب باعتبار هذين الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثانى قلت هو اى العسل
لذوم التصاقا واشد التصاقا من الماء الا اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بمعنى الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد
واقوى فى الالتصاق ارطب ولا بد وام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل

التصاقا ارطب وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر فى الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد انفصالا
من الماء فلا يلزم كونه ارطب ويرد ذلك الاعتراض ايضا فى تفسيرها بسهولة قبول الاسكال لانه اذا كان سكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل يطوسه
لزم ان يكون ما هو ادوم تشكلا ارطب وليس كذلك اذ الادوم تشكلا ليس ما هو اوجاكم فتوجوا بانا وايضا فسهولة الانفصال معتبرة فى حقيقتها
والعسل وان فرضنا انه سهل انفصاله حتى زاد فى سهولة الانفصال على الماء لكن تعسر اتصاله فعلى تقدير كون العسل اسهل التصاقا من الماء لا يلزم
ايضا كونه ارطب اذ ليس اسهل انفصالا منه ثم تقول سلمنا تفسير ابن سينا للرطوبة بسهولة قبول التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء
رطبا بل لا يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما منه واقبل للتشكيلات الغريبة وتركها بسهولة واتفق اى الجمهور على ان خلط الرطب
بالياس يفيد اليابس امساكا عن التفتت كما انه يفيد الرطب امساكا عن السيلان فيجب على ذلك التقدير اعنى كون الهواء رطبا ان يكون
خلط الهواء بالتراب يفيد التراب الامساك عن التفرق وبطلانه بين لان خلط الهواء به يزيده تشتتا وتفرقا وربما الزموا ان النار يابسة هذكم
وهذا التعريف الذى ذكرتموه للرطوبة يوجب كونها ارطب من الماء لانها ارق قواما من الماء والهواء ايضا فكون اسهل قبولا للاشكال وتركها
منها والجواب منع ذلك فى النار البسيطة اى لانم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها كافية
فى سهولة التشكيل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا وما عندنا من النار ليس بسيطا بل هو مركب من الهواء ومختلط به فجاز ان يكون سهولة قبوله
للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها ارطب العناصر وثانيها اى ثانى المباحث ان الرطوبة مجانبة
للسيلان لانها عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس او كانت متواصلة فى الحقيقة ايضا وقد يوجد السيلان
بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع ويوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وفى الملخص ان السيلان عبارة
عن حركات توجد فى اجسام متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس لدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان فى الماء
على راى الحكماء لانه متصل واحد فى الحقيقة والحس معا وثالثها ان اليبوسة مقابل الرطوبة اتفاقا وهى اما عدم الاتفاق والانفصال اى كيفية
تقتضى عسر ما على التفسير الاول للرطوبة او عسر التشكل وتركه اى كيفية تقتضى ذلك على التفسير الثانى لها قال الامام الرازى لعل الاقرب فى بيان حقيقة
اليابس ان يقال من الاجسام التى نشاهدها ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله اما لذاته بان يكون ذلك الجسم فى نفسه بحيث يتفرق اجزاؤه ويتفرق بهولة
وهو اليابس فاليبوسة هى الكيفية التى يكون ذلك الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع واما لعارض بان يكون من اجزاء الصخور الصلبة
التى يكون كل واحد منها عسير التفرق فى نفسه وهو الدقيق ومنها ما هو بالعكس مما ذكر فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا
وجدته فى مباحث ابن قرة الثابت هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج فى القسم المنسوب الى الثابت والمذكور ملخص
ان من الاجسام المتصلة ما يسهل سكله بسهولة ومنها ما ليس كذلك والاول هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى
الحس على ادراك كل واحد منها منفردا او يكون كل واحد منها صلبا عسر الادراك ولكنها متصلة بلحامات سهلة الادراك وهو الهش وثانيهما ان يكون الجسم
فى طبيعة تلك اللحامات وهو اليابس واعلم ان الاوجه كيفية مزاجية بسيطة فان اللزج هو الذى سهل تشكيله باى شكل اريد وتعسر تفريقه بل
يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديدى الالتحام والامتزاج جدا فاستكرهنا من اليابس واذهانه من الرطب والهش يقابل اللزج
فهو الذى يصعب تشكيله وسهل تفريقه وذلك بحسب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج ومهنا ابحاث يناسب ما نحن فيه
الاول فى بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسما رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذى يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة
المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذى التصق بطاهر ذلك الجسم الرطب والمنتقع هو الذى نفذ ذلك الرطب فى عمقه وافاده لينا فالبلة هو
الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم اخر والجفاف عدم البلة عن شىء من شانه وقد يطلق كل من الرطوبة والبلة بمعنى الاخر الثانى
ان اللطافة يطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهى المقتضية لسهولة قبول الاسكال وتركها الثانى قبول الاجسام الى اجزاء
صغيرة جدا الثالث سرعة التاثر عن الملاقى الرابع الشفافية والكثافة يطلق على مقابلات هذه المعانى الثالث زعم بعضهم ان رطوبة الماء
مخالفة لماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم اخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف
بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازى كلا القولين محتمل الرابع هل يوجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تناقضها كالحرف

بين السواد والبياض اولا يوجد الحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه الخامس في المباحث المشرقة ان الرطوبة ان فسرت بقابلية
الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا يكون
هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى
فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب ان لا يشكل الجمهور في وجوده اولا يضطروا
ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرت بالكيفية المنفعية لسيولة الاتصال فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه
مجال وقد قال ابن سينا في فصل الاستقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس حكى الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة
بمعنى قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الاتصال محسوسة هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما يحتويه المقصد الثالث
في الاعتماد وهو الميل عند الحكماء كما سياتي وفيه مباحث احدها الاعتماد على ما ذكره ابن سينا في الحدود ما يوجب للجسم المدافعة لما منعه الحركة
الى جهة ما من الجهات وهذا تصريح منه بان الاعتماد علة للمدافعة وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف فيه اي في وجود الاعتماد المتكلمون فنفاه
الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني وابنا عمه وابنة المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضي بالضرورة اي قالوا بثبوته ضروري ومنعه مكابرة للحس فان من حمل
حجرا ثقيلا احس فيه اعتمادا وميلا الى جهة السفل وش وضع يده على زق منفوخ مسكن تحت الماء احس بميله الى جهة العلو وهذا الذي ذكروه
انما هو في نفس المدافعة فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدا المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده الى دليل فلذلك قال واما اثبات
امر يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر فلانه لولا اي لولا ذلك الامر الذي يوجبها لم يختلف في السرعة والبطء الحجران المرميان من يد واحدة
في مسافة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اذ ليس بالضرورة فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة حتى يكون مدافعة الكبير اقوى فيوجب بطء الحركة ومدافعة
الصغير اضعف فلا يوجبه ولا مبدا هاهنا وليس ايضا فيهما على ذلك التقدير مبدا المدافعة فيجب ان لا يختلف حركتهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار
الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي من المسافة لاتحادها ولا باعتبار معاوق داخل اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدا لها ولا معاوق داخلا غيرها
فوجب تساويهما في السرعة والبطء واجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة جاعلة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم
منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطا فلم يلزم ما ذكر وان يكون للمدافعة مبدا مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تشبيهها بها فبعيد جدا
وسنقف في اثناء البحث عن احوال الاعتماد على زيادات تفيدك زيادة اطلاع على هذا البحث وقد تحتج لاثبات مبدا المدافعة بان الحلقة التي
يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يفعله جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس
المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر بمجرد قوته عاقلا لفعل الاخر
فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما تحت لو خلي عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته و
مدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحركه نحو العلو والسفل وما فعله
الجاذبان ليس كذلك نظير ان المدافعة المحسوسة مبدا غير الطبيعة والقوة النفسانية ثانيها اي ثاني مباحث الاعتماد ان المدافعة غير الحركة لانها توجد
عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة عاقلة ونجد في الزق المنفوخ مع المسكن في الماء اي تحته قسرا مدافعة صاعدة فالتهيا له
للاعتماد انواع متعددة بحسب انواع الحركة فقد يكون الاعتماد كالحركة الى العلو والسفل والى سائر الجهات وهل انواعه كلها متضادة بعضها مع بعض
اختلف فيه بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد ام لا يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين لهما غاية التباعد
بينهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا متنافي الاجتماع كالميل الصاعد والميل المنحني الحركة يمينة او يسرة
هو نزاع لفظي مبني على تفسير التضاد والعلم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس ست اقول العامة من جهات الانسان والجوانب التي هي القدام
والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت فان الانسان يحيط به جثمان عليهما البدن وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو
اقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع ومنكر جانبه الابصار يسمى قدما
وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يلي رجليه تحتا ولما لم يكن هذه العامة سوى ما ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست
واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان

لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور واخذوها الخاصة من اطراف الابعاد الثلثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها
له طرفان متحاذيان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي
يسميها الانسان باعتبار طول قامته حين يقوم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد
الباقي يسميها باعتبار بطن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الحاصل يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي قاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان
امكن تطبيق ما اعتبروه عليها وانه اي انحصار الجهات في الست وتتم باطل وان كان مشهورا مقبولا بين العوام والخواص وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار
ليس بشيء اما الوجه الاول للعامي فلانه اعتبار غير مطبوع اذ ليست الجهات الحاصلة منه متحققة لما مية ولذلك قد تتبادل الجهات فيصير اليمين شمالا وبالعكس
ويلوط واذا استلقى الانسان صار فوقه قدامه وتحته خلفه وبعكس الحال اذا انتكس فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة ولو كان الاعتبار
المذكور محققا لجهة اي شيء لجهة حقيقية لوجدت جهات غير متناهية اي غير محصورة بحسب الاشخاص واوضاعهم بل بحسب شخص واحد واوضاعه فانه اذا
دار على نفسه يثبت له جهات لا تحصى واما الوجه الثاني الخاص فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل للاجزاء التي هي الجواهر الفردة
والابعاد المفروضة لا نهاية لها وعلى تدبر وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم امرا طبيعيا في تحقق الجهات وح نقول في المكعب وهو
ما يحيط به سطوح ستة مربعات ست وعشرون بعدا اي طرفا جهة بحسب سطوحه الستة وخطوطه الاثني عشر ونقط رؤوسه الثماني قال الامام
الرازي لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما سنقرره وجب ان يكون للامتداد والخط طرفان متحاذيان له وللامتداد السطحي اذا كان مربعا الطرفان الاخيران
هي خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التي جهاته ثمانية وعلى هذا قياس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحاصل في
الاجسام على قياس السطوح فالمكعب مثلا سطوح ستة وخطوطه اثني عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فلكل جهات ستا وان اعتبرت معها
الخطوط كانت ثماني عشر وان اعتبرت معها النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتها بالقوة غير متناهية وقد عليه
بان الدائرة لها طرف بالفعل وهو المحيط المستدير المحيط بها وكذا الكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحدة منهما جهة
واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل على بطلانه على ان جهة الجسم قائمة بالجسم فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها والقرب منها كما سياتي ذكره
وايضا يلزم من هذا ان يكون جميع جهات الجسم متساوية وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت
لا غير قلنا ان الجهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستعينة على ما سنقف عليه واما مطلق
الجهات متناول الاطراف الغائية لكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الانسان والحركة اليها وهي واقعة بازاء الجهات المطلقة فسمي باسمها واما
حكمنا بان الفوق والتحت اعني من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبعها
يطلب الفوق ويهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فهما تان الجهتان لا تتبدلان اصلا فان القائم اذا
صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وما ذكر من
حال المستلقي لا يخرج الفوق والتحت عن كونهما فوقا وتحتا بل يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت نعم يتصف الفوق والتحت
ح بوصفين لقرينين اعتباريين اقتضى كونهما قداما وخلفا واما باقي الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر
وقد يقال اذا فرض الفوق والتحت ما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فرضا ما يلي راس كل انسان وقدمه بالطبع
فانهما تتبدلان ح كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان راس كل واحد منهما وقدمه على الفرض الطبيعي مع ان الجانب
الذي يلي راس احدهما يلي قدم الاخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني وتجاب بان قولنا بالطبع ليس صفة
للقدم والراس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه ان الراس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في البعد والقرب ولا شك انا اذا
فرضنا قدم احد هذين الشخصين حيث راس الاخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كل ذلك انكسالة واذا ثبت ان الجهة الحقيقية اثنتان
فالاعتماد الطبيعي ايضا كما سياتي اثنان اعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية وجعلها القاضي هذا قسيم لقوله
له انواع بحسب انواع الحركة اي وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات امرا واحدا فقال الاطلاق في التتمة فقط ومن كتبه
واعتبر بالحقيقة فسمى تلك الكيفية الواحدة بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وقس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات

وقد عتبر الاعتمادات الست في جسم واحد قال الامدي القايلون بالاعتمادات من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة موغير الاعتماد
في جهة اخرى والاعتمادات اما متضادة او متماثلة فلا تصور اعتمادات في جسم واحد الى جهتين اذ ما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما
مثلان فامتنع اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في النسبة دون المنتسب وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات
الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا القايلين بوجود الاعتماد اذ لو قلنا تضاد الاعتمادات
المتنوعة على تعددها كما ذهب اليه الطايفة الاولى لما اجتمعت لامتناع المتضادين ولكنها قد تجتمع لو جوز الاول ان من جذب حجرا بخيط الى فوق
فانه يجد فيه مدافعة ما يحطه وهو ظ والمتعلق به اي بذلك الحجر من اسفل الجاذب له اليه اي الى الاسفل يجد فيه مدافعة صاعدة فروق فانه يحس منه
اعتمادا الى جهة الفوق وميلا غالبا له اليها الثاني ان الحبل الذي يتجاذبه اثنان متساويان الى جهتين فقد يجد كل واحد منهما فيه اعتمادا
ومقاومة الى خلاف جهة قد اصنع فيه اعتمادان الى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات الى الجهات الست في جسم واحد ثم قال
الامدي ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد اي لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها لم يكن هذا القول ابعد من القول بالاتحاد
الذي اختاره القاضي فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه رابعها اي رابع مباحث الاعتماد قد علمت ان الجهة
الجذبية العلو والسفل المتغايران بالطبع فيكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما الصاعد بالمحنة والموجب للمايلة الثقل وكل منهما اي من المحنة والثقل
عرض زايد على نفس الجوهر وبه قال القاضي واتباعه والمعتزلة والفلاسفة ايضا ومنعه طايفة من اصحابنا منهم الاستاذ ابو اسحق فانه قال في اكثر اقواله
لا تصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا واخر منها خفيفا وذلك لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة بل الثقل في الاجسام
عايد الى كثرة اعداد الجوهر والخفة عايدة الى قلتها فليس في الاجسام عرض مسمى بثقل او خفة وبطلانه ان الزق اذا ملي ماء ثم افرغ الماء اي صب وملي زيتا
فانه يوزن مايلوح من الزيت يكون اضعافا حتى عد لوزن مايلوح من الماء مع تساوي الاجزاء التي هي الجواهر الفردة في ذلك الزيت والماء ضرورة التساوي
الحاصل بهما اي الزيت والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوي اجزايهما المايلة له الا ان يقال بان في الماء قبيل الماء اليه طبعا اما الفاقد الحار واما
لسبب آخر لا نعرفه وح لا تساوي اجزاء الزيت لانها تكتنفه متلاصقة فلا يخرج منها اصلا او على اقل من خرج الماء لكن هذا القول بطل كما اشار
اليه فكان بحسب ذلك التقدير ان يكون زيادة اي زيادة الحلة على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيت عليها اي على وزن اجزاء الماء اذ المفروض ان
زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزايه ولا شك انها تقدر الخلاف في الماء وهو اعني وزن الزيت ربما كان اكثر من عشرين مثلا لوزن الماء
فكان بازاء كل جزء ماء عشرون جزء خلا فالخارج منها اي من اجزاء الماء عشرون مثل الاجزاء وانه ضرورة البطلان يكذبه الحس
الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية خاصة الحكيم سمى الاعتماد ميلا وقسمه الى ثلاثة اقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه اي الميل
اما ان يكون بسبب خارج عن المحل ان سبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والاثنانية وهو الميل بالقسر كميل الحجر المرمي الى
فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور وصادر عن الارادة وهو الميل النفساني كميل الانسان في حركته الارادية او لا وهو
الميل الطبيعي كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند التنافل بمجردها نفساني لا قسري لانها ليست
خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاثنانية والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان
وكذا الحركات منحصرة بهذا الدليل في الطبيعية والقسرية والنفسانية وبعض ذلك اعني حصر الحركات في الاقسام الثلثة المذكورة
بحركة النبض فانها حركة مولدة من انبساط وانقباض لتروح الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلة في الطبيعية مع ان وجه الحصر
منتفي وكل بقاء لانه حصر والحركة الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي اي حركة النبض ليست شيئا منهما وكونها ليست احدى الاخريين
ظاهر اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك فان لم يحصروها فيها اي ان لم يحصروا الطبيعية
في الصاعدة والهابطة كانت حركة النبض طبيعية كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا نعني بالطبيعة هنا الا ما يكون خارجا عن المحرك ولا
فاعله بالارادة فتكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي ولا يتجه عليه ان
الطبيعة الواحدة منشأ لافاعيل مختلفة حتى يجاب بان طبيعة الماء تقتضي صعوده وبنوعه اذا كانت تحت الارض نحو هبوطه ونزوله
اذا كان في موضع الهواء فيجوز ان يكون طبيعة البشرة بان تقتضي الانبساط اذا عرض للروح الذي في جوفه تحوله يحتاج في دفعها الى

جذب الهواء اصاف وللانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حران وصار كلا على تحتاج الى اخراجه واستبداله بهوا آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض
قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاء الدم من الهواء ويدفع ما فضل عنه فيعرض لوعاية الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب
اما على سبيل المد والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فتنقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فتنبسط واما على
سبيل الاستتباع كما تستتبع حركة المشاط حركة الشعر حركة اغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان
حركة النبض مركبة والمخفف في الاقسام الثلثة هو المركبة البسيطة فلا نقض بحروجها عنها اما الميل الطبيعي فالمتفق عليه حكمين الاول ان العادم له ان للميل
الطبيعي بل بلد له لا يتحرك بالطبع وهو ظ لانه لو كان للحركة الطبيعية الابتداء بها القرب هو الميل الطبيعي ولا يتحرك ايضا بالقسر والارادة اذ لو تحرك
العادم لمبدء الميل الطبيعي بقوة قسرية مثلا في مسافة ما في زمان لامتناع قطع المسافة المنقسمة في آن لما مر من ان قطع بعضها متقدم على قطع كلها
وليكن ذلك الزمان بالفرض ساعة ولذي مبدء الميل الطبيعي ان يتحرك بتلك القوة المحركة في تلك المسافة المعينة وبقطعها في اكثر من ذلك الزمان
لوجود العايق عن الحركة وهو مبدء الميل الطبيعي وليكن الزمان الاكثر عشر ساعات فلا آخر اي فليجيء آخر ميله عشر ميل الجسم الاول ان
يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة وبقطعها في ساعة ايضا اذ نسبة الحركة كنسبة الميلين المتفاوتين وهل بالقسر في المثال المفروض فيكون
الحركة مع العايق القليل كما لا تصعد في السرعة والبطو لانها قطعا مسافة واحدة في زمان واحد وقد عرفت مثله بانه من النظر في مسئلة الحالة
فاتقلها الى هنا ولنبعضهم في هذا المقام كلام جامع بين المسلكين ولنلخصه ان كل حركة لا بد ان يكون على حد من السرعة والبطو لانها لا محالة يكون
على مسافة وفي زمان فاذا فرضت حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او ضعفه كانت الحركة الاولى ابطأ من الاخرى على التقدير الاول
واسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن ان يوجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطو فان كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان
تحدد المعين حالها من السرعة والبطو بان تتخيل ملاءمة حد من حدودها وتنبعث عنها الميل بحسب ذلك الخيال فيترتب عليها الحركة السريعة او
البطيئة وان كانت الحركة طبيعية او قسرية اختلفت في تحديدها من الاسراع والابطاء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن
استناد الحد وهو المختلف الى المحركة البتة بل هي بحسب ذاتها تطلب الحصول في المكان الطبيعي فيكون قطع المسافة في غير زمان لو امكن وكذلك
القاسر اذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يترتب تفاوت والقابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذ لا يمكن فيه معاوق اصلا طابق في تعيين حد للحركة
من امور آخر بمعاوق للمحرك في تاثيره اذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المحرك او غير خارج عنه
فالخارج هو قوام جانبي الجسم من الاجسام فيجب تفاوته في الرقة والغلظ كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطو وغير الخارج هو
المعاوق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخل لاستحالة ان تقتضي الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضي مع ذلك ايضا ما يفوتها عنه بالذات بل في الحركة
القسرية تحديد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارج فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي ايضا ولذلك يستدل بكل واحد
من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لما لا يكون عن مبدا ميل طبيعي اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا
فان كل واحد منهما معاوق داخلي واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز ان يكون للارادة مدخل في تعيين احد الحدين لو كان محدودا
فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يجب انتفاؤها ولا يوقف ايضا على وجود المعاوق الداخلي حتى يلزم ان يكون عادم الميل
الطبيعي غير قابل للحركة كما ذكره المص الحكم ان الميل الطبيعي يعدم اذا كان الجسم في الحيز الطبيعي والا فاما ان ذلك الحيز الطبيعي وانه طلب الى حاصل
وهو غير معقول او الى غير فيكون هربا عن هذا الحيز وطلبا للغير فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع وانه باطل وهذا الاستدلال انما يصح ويتم في
نفس المدافعة لانها انما طلب لذلك المكان او هرب عنه دون مبدائها فانه اذا كان مبدا المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون
المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظ لا يقال انما اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة ما بطة ولا شك ان
حالة اذا كان اليد تحته كما لو اذا لم يكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في موضعه الطبيعي
وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه ان الثقيل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزايه
حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا الحظ حاصلا الا بجزء من ذلك الثقيل فيكون المدافعة
حاصلة في سائر اجزايه واذا كان الثقيل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لم يكن فيه مدافعة اصلا لا في كله لانه واحد

الجهة المطلوبة له بالطبع ولا في اجزائه اذ ليست موجودة بالفعل واما الميل القسري فانه يتوالى ايضا حكمه الاول قد يجامع مع الميل الطبيعي
الميل الطبيعي الى جهة واحدة فالحجر الذي يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل منه مع تساويهما في الجسم والثقل فقد
اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته اسرع ويجوز ان يزال الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب
الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما تقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون مساكل الاميل واحد مستند الى الطبيعة
والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ثقيلا بالطبع وقد لا يجوز فان الهواء يعاوقه ويقدر ذلك المعاوق يحصل الفتور
فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت
عن العوائق احدثت معلولها على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان يجامعه ميل غريب على احد
الوجهين وهذا باطل لما ذكرناه من ان الطبيعي وحدها جاز ان تقوى على مرتبة من مراتب الميل دلا تقوى على ما هو اشد منها وكذلك القاسر
وحده ربما يقوى على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى او احدث كل واحد منهما اشد مما يقوى عليه من مراتبه
الثاني انهما اي الميل الطبيعي والقسري مثل يمكنان الى جهتين الحق انه ان اريد بالميل المدافعة نفسها فلا يجتمع الميلان لامتناع المدافعة
الى جهتين في حالة واحدة بالضرورة اذ يستحيل ان يكون في شيء مدافعة الى جهة وفي مع ذلك التي عنها فليس في الحجر المرمي الى فوق مدافعة
هابطة وان اريد بالميل مبدأها فنعم اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى اخرى بل يجوز اجتماع احدى مايتين المدافعتين
مع مبدأ الاخرى فان الحجر المرمي الى فوق تقوى واحدة اجتماعنا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولها للحركة فان الصغير اسرع حركة من الكبير
وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعا وذلك المدافعة استفادها المتحرك من القاسر وثبتت فيه زمانا الى ان تبطلها شيئا كانت ما يماسه
وتحترق به بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل ايضا فلولا ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ
مدافعتين الى جهتين لم اجتمع احدهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت ان التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى واشد
مقاومة من طبيعة الصغير فليس يلزم ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية الا ان يراد به نفس الطبيعة وما يقال من ان مبدأ المدافعة علة قريبة
لها فلو اجتمع المبدأان لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون تاثير مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه واما الميل النفساني فهو
الميل الارادي فيما يكون في الحاق الارادة ما تعقلته وتلتفت اليه اي الى الميل النفساني فيتكشف لكل حالة زيادة انكشاف ساويهما اي ما يكون
مباحث الاعتماد في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فيها اي في مراتبها فانهم فيما انهم بعد الاتفاق على انقسامها الى انقسام الاعتمادات
الى اعتماد لازم طبيعي وهو الثقل والخفة الناشئان للعناصر الثقيلة والخفيفة المتصفتان للهبوط والصعود والى مجتلب وهو ما عدا ذلك
كاعتماد الثقيل الى العلو اذا رمي اليه واعتماد الخفيف الى السفل حال ما حرك اليه او هما اي كاعتماد الثقيل والخفيف الى سائر الجهات اعني
القدام والخلف واليمين والشمال قد اختلفوا في انها هل فيها تضاد وقال ابو علي الجبائي نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التي يجب
بها وبطلانه انه يمثل حال عن الجامع فان موجبه الى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما واني يلزم من
تضاد الآثار التي هي الحركات تضاد اسبابها التي هي الاعتمادات فانه يجوز ان يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة
كالطبيعة المقتضية للحركة شرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون شرط الحصول فيه وايضا فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين يوجب
للجوهر كونه في حيزين فانه اذا حرك الجوهر الى جهتين اوجب له الحركة الى كل جهة منهما الحصول في حيز واقع في تلك الجهة غير الحيز الاول الذي
تحركت عنه فيلزم ان يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الاول في تلك الجهتين واجتماع الكونين محال ضرورة فان
البديهة تحكم بان الجوهر الواحد في حالة واحدة يمتنع ان يكون في حيزين فمن علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في الاعتمادين
فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة فيبطل القياس المتمثل الحال عن الجامع مع ظهور الفارق وقال ابنه
ابو هاشم لا تضاد ولا اعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد الاعتمادان اللازمان او المجتلبان تردد قوله فيه فقال تارة بالتضاد
وتارة بعدمه اما الاول وهو جزمه بانه لا تضاد للازمة مع المجتلبة فلما علمت ان الحجر الذي يرفع الى فوق فيه مدافعة لما يضره بحدها
الرافع له وهذا اعتماد لازم طبيعي للحجر وفيه ايضا مدافعة ما عدا بحدها الرافع له اي المدافع وهذا اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه

اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما واما الثاني وهو تردده في انه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة فالحجر
المتجاذب على سبيل التقاوم حتى يحصل له سكون كاحد فان قال فيه مدافعة الجاذبين بحد ان يجد الجاذب مدافعة المجاذب له بالفروق فان كل واحد
منهما عدم من نفسه ميل الجاذب الى خلاف جهته بحيث لولا جذبه اياه الى جهته لتحرك الجاذب لذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالفروق واليه اشار بقوله
اذ لولا جذبه له لتحرك بالفروق فقد اجتمع في الحجر اعتمادان جاذبان وما قال لا مدافعة فيه واما هو كالساكن الذي يمنع عن التحرك فان كل واحد من الجاذبين
منع بحد ان يحدث الآخر فيه مدافعة الى جهة فلا اجتماع مساكل سر الاعتمادين ومنها اي ومن اغلاطهم انهم ان الاعتمادات مثل بقي لمنع الجبائي من غير تعلق
وافقه ابنه في المجتلبة فحكم بانها غير باقية دون اللازمة فانها باقية هذه للجبائي في هم بقاء الاعتماد مطلقا وجمهور الاول لو بقي الاعتماد اللازم لما صحة
السفل مثلا بقي الاعتماد المجتلب له لذلك الجهة ايضا كالاعتماد الحامل للحجر الى السفل سبب وهو الانسان اياه اليه لانه اي المجتلب يشاركه في اخص صفة
النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفل مثلا وهو اعني الاشتراك يوجب الاشتراك مطلقا اي في جميع الصفات عند ابي هاشم العابل بالتعليل
فلزم ان يشارك المجتلب اللازم في البقاء ايضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب ان لا يكون اللازم باقيا ايضا قلنا لا نم كونه اي كون ما ذكر
اخص صفة النفس بل ذلك اي اخص صفة النفس عند ابي هاشم هو كونه اعتمادا لازما او كونه اعتمادا مجتلبا وليس شيء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب
فلا يلزم الاشتراك الوجه الثاني لا فرق في اجناس الاعراض التي يمتنع بقاؤها كالاصوات والحركات وغيرهما من المقدور وغيره فوجب ان يكون
الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا
جامع لان موجبه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا وغير ما هو غير مقدور في
امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة يعني ذلك لجواز ان يكون خصوصية الاصوات والحركات بمنصب الامتناع بقائها علة الاطلاق في سواء كان
مقدورا او غير مقدور ولا يكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز ح ان يمنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم واما ابو هاشم فمدعي الفرق
في بقاء الاعتمادات اللازمة اعني الثقل والخفة في الاجسام الثقيلة والخفيفة والمثال حاكمة بانه اي بقاء الاعتمادات اللازمة كما في الاولين
والعموم فان الاجسام كما تشهد بقائها تشهد بقاء الثقل والخفة في الاجسام ومنها انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب
الخفة اليبوسة يعني ان الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معلولان لعلتين هما الرطوبة واليبوسة فانا اذا عرضنا الجسم الثقيل على النار كالذهب
مثلا ذاب وظهرت رطوبته التي كانت موجودة فيه قبل الفرض واذا عرضنا الجسم الخفيف عليها كالخشب مثلا تكلس اي صار كلسا
وهو في الاصل الممازوج المركب من الفوز واخلاطها وترمد اي صار رمادا اذا النار تزيده يبسا بافنائها للرطوبة القليلة التي كانت فيه
حافظة للتلاليف فتتفتت وتترمد ومنعه ابو هاشم وقال بل هما كيفيتان متضادتان غير مطلقتين بالرطوبة واليبوسة لما ذكرنا
في الماء والزيت فان الزيت اثقل باضعاف مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلا شبهة والجواب عما تمسك به الجبائي ان بقاء الرطوبة التي في
الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودة بعينها قبل ملاقاة النار حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودان قبلها وانما
تحدث الرطوبة واليبوسة فيهما عندها باحداث الله تعالى اياهما على قرب العادة وهما اي الذهب وماء الكلس قبل ان قبل مماسة النار
سيان متساويان في اليبس مع تخالفهما في الخفة والثقل فلهما فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما تقدم كيف وما ذكرتم منتقض
بالاحجار المكلسة التي اوقد عليها النار مدة مديدة حتى فرغت رطوبتها بالكلية فانها تقبله بشهادة الحس ولا رطوبة فيها اصلا
اتفاقا واما ان يقال بان الاجزاء المائية في حال الذوبان موجودة في الذهب قبله مع صلابته جدا وكذا الاجزاء المائية موجودة في الاحجار
الصلبة التي يعمل منها سيالة بالحيل كما يفعله اصحاب الاكسير قبل اذابتها فخروج هذه الماء جواب اما اي القول بوجود الاجزاء
المائية في الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج عن حيز العقل ورفع الامان عن المحسوسات اذ يجوز ح ان يكون بين ايدينا
انهارا جارية ولا نحس بها ولهذا قال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني ان المذاب بعد الاذابة رطب بل موافق على يبوسته وليس انكار الرطوبة
مع المبالغة بالتعذر من دعوى الرطوبة في الاحجار المحسوسة بيبوستها ومنها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب
مثلا انما يطفو عليه للهواء المنتشب به فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه
ولو خلت منه لها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزاءه مندمجة لم ينتشب بها الهواء ولذلك يرسب في الماء قال الآمدي

يلزم على الجبائي ان الرسوب في الزيت والنفط يكون عليه مع ان اجزاءها غير متخلخلة حتى تتشبث بها الهواء ويلزمه ايضا انه يجب
ان ينفصل عنه اي عن الجسم الطافي الهواء فيطفو دفعة وبقي الاجزاء الاخر راسبة في الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب
بطبعه فوجب ان ينفصل احدهما عن الاخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء قال المص وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب الواقع من الاجزاء
الهوائية وغيرها في الجسم الطافي او الوضع الحاصل من الهواء واجزاء الطافي افادها اي افاد الهواء والاجزاء الاخر حالة موجبة للتلازم
مانعة عن الانفصال يعني ان الجسم الطافي جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم منها بحيث يمنع عن انفصال الهواء
عن سائر الاجزاء وجاز ايضا ان يتخلل الهواء فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من مذهبي المتقدمين ان يجب انفصال
الهواء ورسوب سائر الاجزاء وقال ابنا هاشم ان الثقل والخفة اي الرسوب للثقل والطفو للخفة وهما اي الثقل والخفة امران حقيقيان
عارضان للجسم في نفسه كالوزن بمعنى احدهما الرسوب والاخر الطفو ولا اثر للهواء في ذلك اصلا ويلزمه امران الاول ان الحديد يرسب
في الماء فاذا اتخذ منه صفحة رقيقة طفا ذلك الحديد الذي حمل صفحة على الماء مع ان الثقل في الحالين واحد فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب
لما انقلب الثاني ان حبة حديد ترسب في الماء والف من خشب لا ترسب فدفع ان لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل الف من والحكماء كلام
باسب ما ذكره ابو هاشم فاورده هنا وجعله فرعا بناء على ان المقصود الاصلي من البحث ان ذكر بيان اختلافات المعتزلة في الاعتمادات
فاراد كلام بخرم فانا يكون على سبيل التبعية والفرعية ولذلك قال تفريع قال الحكماء الجسم اذا كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما
في الحجم رسب ذلك الجسم فيه لانه يثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه ويتنزل فيه الى تحت وان كان الجسم مع الماء وانه
الماء في الحجم مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما وان كان
الجسم مع التساوي في الحجم اخف منه اي من الماء نزل فيه بعضه وذلك البعض النازل يكون بقدر ما يوازي مقابلة ماء ذلك الماء الذي يلاقيه كان
مقابله موازيا ومساويا في الثقل لذلك الجسم كله ويكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى ثقل
الماء وعلى الحكم في هذين القسمين يعلم بالمقايسة على القسم الاول فتامل واعلم انهم قالوا ان الحديدة المنبسطة انما لا تنزل في الماء لاحتباسها
الى الاشخاص من تحتها ماء كثيرا وذلك لا يطابقها بخلاف الحديدة المدورة وقال ايضا ان بسبب الخفة في الاجرام الصلبة تخلل الهواء فيما بينها
فالخشبة مثلا اذا كانت في الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخللة فيها ميل واذا وقعت في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء الى فوق
فان قوي وقاوم الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط قيل ان لم يتات له الانفصال عنها وبقي فيها
فلذلك اذا ان حمل كلام ابي هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراضات المذكورة عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة هو ان الطفو انما
يكون بسبب كون الله تعالى في الجسم فتقضي اختصاصه بحيز والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله تعالى في الراسب وما يثبت
خلقها في اجزاء الماء على طريقة جرى العادة وانما لم يذكره الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة ومنها انه قال الجبائي للهواء
اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة على الماء بل ينفصل الهواء منها ويصعد ويطفو وحده على الماء كما ذكرنا اذ
لا سبب لطفو الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو مشتغل بالطبع فيطفو المتصعد
ويرسب المشتغل وقد عرفت ما فيه وهو انه ربما كان التركيب او الوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال كيف ان كيف لا يتوجه
عليه ما قد عرفته والهواء الذي فيه اي في الخشب لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج والاختلاط
التام فلا ينفصل ثم حتى يرسب الخشب في الماء ومنها انه قال ليس للهواء اعتماد لازم لا علو ولا سفل بل اعتماده بحسب سبب
محرك ويرد عليه ان الزق المنفوخ في الحقور تحت الماء اذا اخل وطبعه يصعد بما يعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى
ذلك الزق على تحريكه وتصعيده ولو ظل وكاذ شق الهواء الذي فيه الماء وخرج منه فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر
لجواز ان يكون ذلك الصعود والخروج لضغط الماء له واخراجه من ذلك بثقل وطافة وفوق عصر اياه وهو مدفوع بان الزق اذا
كان اكبر كان اسرع صعودا وخروجا من الاصغر ولا شك ان ضغط الماء للاصغر اقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب ان يكون
اشد صعودا وخروجا وليس كذلك فظهر انه بعض طبعه الذي هو في الاكبر اقوى واشد اقتضاء للصعود ومنها انه قال الجبائي لا يولد الاعتماد

شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد لها اي للحركة والسكون هو الحركة كما نشاهده اي نشاهد التوليد في حركة اليد كحركة المفتاح فانه ما لم يحرك اليد لم يتحرك المفتاح
فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد وكذا نشاهده في حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي يقذفه الحجر اما طبعا او قسرا فان ذلك السكون
لا يحصل ما لم يوجد حركة فهو متولد منها لا من الاعتماد الذي في الحجر وقال ابنه المولد لها اي للحركة والسكون هو الاعتماد لا الحركة لو صحت الاولى
اذا اقيم عمود ثم اتصابه قائما على راسه منعرضا فقد كذلك فادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمدا الى جهة الدعامة لم يتحرك ذلك العمود الى
تلك الجهة فان الدعامة تمنعه عن ذلك ثم اذا ازيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة وان لم يحرك ولكن المعتمد الى جهتها فعلم ان حركة
العمود لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه اشار بقوله وما هو اي سقوطه الى تلك الجهة الا للميل الذي احدثه فيه الاعتماد عليه الثاني حركة اليد
متاخرة عن حركة الحجر اذا ما لم تحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل بين الاجسام والمتاخر لا يولد المتقدم وفيه نظر اولا لانا نجد
متساكن بحسب الزمان بل مجامعا بحسبه فلا يلزم التداخل واما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك الحجر
ولا يصح عكسه فجاز ان يكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر وقال ابن عياش من البصريين يتولد مما اي يتولد الحركة والسكون من الحركة تارة
ومن الاعتماد اخرى لتمسكهما فان متمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل على
تولد الحركة من الاعتماد فلا دلالة على الانحصار فالصواب ح تجويز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا
كما ستعرفه فكان هذا الكلام المبني عليه باطلا ايضا لكن الابدي تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائي كان حركة المفتاح متعقبة
لحركة اليد كذلك هي متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد باولى من القول بتولدها من اعتماد اليد قال الجبائي فاستقلت
الحركة بالتوليد في صورة وهي ان من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء ومتولدة من حركة يده ما عليها من
الشعر والاظفار وح كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد اولى من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لا يجوز ان يكون حركة الشعر والاظفار
متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها بها فلا يشترط استقلال الحركة بالتوليد وقال علي ابن هاشم لا نم ان حركة
العمود بدون حركة المعتمد الدافع له ولا نم ان حركة اليد لا تكون الا بعد حركة الحجر بل مجامعا في الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر
تحقيقه ومنها انه قال الجبائي في الحجر المرمي بالقسر الى فوق اذا عاد هابطا نازلا ان حركته الهابطة متولدة من حركة الصاعدة بناء على اصله
من ان الحركة انما يتولد من الحركة لا من الاعتماد وقال ابنه بل هي متولدة من الاعتماد الهابط الذي في الحجر بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من
الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المص وهذا فرع الخلاف الذي قبله ثم قال وعلى الرابعين فيه تحكم وترجيح بلا مرجح اما الاول فلانه اذا قابل كل
حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود الثابتة للحجر المقذوف ولدت حركة مماثلة الا الحركة الاخيرة فانها تولدت حركة هابطة فهو تحكم بحت بل
كان يجب ان يذهب الحجر المقذوف الى غير النهاية بان يتولد من كل حركة حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع واما الثاني فلان الاعتماد
الهابط الذي في الحجر اذا كان يوجب النزول فليوجبه اولا اي ابتداء الحركة وايضا القول بان كلا من الاعتمادات المتتالية يوجب اعتمادا صاعدا
دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح مكذا قيل في الاعتراض على الرابعين وفيه نظر لان الحركة القسرية تضعف كلما بعدت عن المبدا
القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج المتحرك الى خرقه فليست طبقاتها متماثلة حتى
يجب تساويها في الاحكام فقد منتهى الحركة الصاعدة في الضعف الى ما يوجب اي الى طبقة توجب الحركة النازلة التي هي ضدها دون الصاعدة
التي هي مثلها فان الشيء لا يؤثر في مثله الا اذا كان قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي والاعتماد اللازم الذي في الحجر
مغلوب في الاول اي في ابتداء الحركة بالمجتلب الذي افاده القاسر ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا بمقاومة الطبيعة والخروق في دفعه
حتى يصير المجتلب مغلوبا واللازم غالبا وح يوجب الاعتماد اللازم النزول والجواب عن تولد الاعتمادات مع تولد الحركات
فاندفع التحكم عن ابنه ايضا ومنها انه قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجب الاعتماد اللازم فانه يوجب
الحركة الهابطة ولا المجتلب لانه يعني الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا لاني ساكن غير ما حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا
وقال الجبائي لا استبعد ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب في اول الحال فيصعد
الجسم الى فوق ثم يغلب الاعتماد النازل فينزل الجسم الى تحت ولا بينهما من التعادل فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى

حتى التعادل والتساوي وعندهما عند التعادل يكون السكون اذ لا يتصور حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوي
فلا غلبة لاحدهما على صاحبه وهو اي الاستدلال الذي نصر به مذهبه لا يوافق مذهبه لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين الصاعدة والهابطة
متولدتان من الاعتمادين الجاذب والدافع وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجهاتي لا يجوز
تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله اذ يخفى تولد الاعتمادين اي الحركة والسكون خلاف اصله فلا يمكن له الاستدلال به بل حقه ان يقول
موافقا لاصله الحركة الاخيرة من الحركات الثابتة للحجر المقسور فلا توجب له سكونا او لا ثم حركة نازلة فان المتولدة بها اخر عن المولد بالزمان
عدم كالقتل المتولد عن الرمي فلا محذور فيه تاخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اياها وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف
المتقدم فمن جوز ان يكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد تولدها للسكون ايضا فان الاول ابعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك
لم يركب هذا المستبعد واما قضية التعادل فقد يقال جاز ان يكون الاعتماد الجاذب غالبا في آن ومغلوبا في آن عقيبه بلا فاصل
فلا يلزم سكون اصلا المقصد الرابع الصلابة كيفية بها يمانع الغامز اي كيفية للجسم يكون بها مانعا للغامز فلا تقبل تاثيره ولا
ينفذ تحته واللين عدم الصلابة عما من شانه ذلك وانما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه من شانه الصلابة
لانه وان كان حالا بنفوذ ولا غامز من الغامز لكن بذاته لا يكيفه قابلية به كالجسم العنصري فهو عدم ملكة لها وقيل بل اللين كيفية بها يطيعه
الجسم للغامز فهو على هذا التفسير ضد لها لكونها وجودية ايضا قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك
ان الجسم اللين هو الذي ينفذ فيه الاصابع فهناك امور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطح الثاني بشكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه
مستعد القبول ذينك الامرين وليس الاولان ملموسين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات
الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه امور الاول عدم الانغمار وهو عدمي لان الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المتعلقة بالكميات
الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذا الرابع القوية
فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو الانفعال فهذا هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية المقصد
الخامس الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان يكون بعض الاجزاء ناتئا وبعضها غائرا فهما على
هذا القول من باب الوضع دون الكيف وعند الحكماء هما كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء والاستواء المذكور بين
وقيل قائمان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة المبصرات قال في المباحث المشرقية
اللائق ان نورد الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها مختصر فاخرناه وارد فيها الملموسة بالكيفيات المبصرة ومن
الالوان والاضواء فانهما مبصران بالذات واما ما عداهما من الاشكال والهيئة والكبر والصغر والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة
والانحناء الى غير ذلك فعند الحكماء انما تبصر بواسطتهما واختلفوا في الاطراف اعني النقطة والخط والسطح فقيل هي ايضا مبصرة بالذات
وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء اخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون
مرئيا ثانيا وبالعرض لا اولا وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها
تتعلق بشيء اخر فيكون الشيء الاخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا بالذات واولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها وهي اذا
دارت لو ناظرا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كان زمن الاخرى مشروطا
بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انك قائما تحت الظل والجسم واخواتهما فانه لا يتعلق شيء منها رؤية ابتداء بل
الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق بشيء ثانيا بالمقدار وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم ينكشف عند
الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون واعلم انه
لا يمكن تعريفهما اي تعريف الضوء واللون لظهورهما فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلقنا على ماهيتهما اطلاعا لا يفي به ما يمكننا من تعريفهما على
قدر صحتهما كما مر في مباحث الحرارة وما يقال في تعريفهما من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف وانما اعتبر الحيثية لان
الضوء ليس كمالا للشفاف في جسميته ولا في شيء اخر بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا اولا انه كمال ذاتي لا عرضي او كيفية لا تتوقف ابصارها

على ابصار شيء اخر ومن ان اللون تعلق اي كيفية تتوقف ابصارها على ابصار شيء اخر هو الضوء فان اللون ما لم يبصر مستنيرا لا يكون
مرئيا فتعريفه بالاخفى كالاخفى ولعل المراد بما ذكر التنبيه على خواصهما واحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كان رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء
اورد كلامهما في قسم فقال ولنجعل باحثهما فيهما في القسم الاول في الالوان قد مر في الاضواء ان كونها مشروطة بها اما في رؤيتها او وجودها
على ما سياتي لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا وجب اي في القسم الاول مباحث ثلاثة الاول قال بعض القدماء الاوجه للون اصلا بل كلها
متحيلة واما تخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر و
كما في الثلج فانه اجزاء جوية صغار شفافة خالطها الهواء وتفريق الضوء فيتخيل ان هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما
فانه يرى فيهما بياض مع ان اجزاءهما المتصغرة لم تفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى تدخل فيها الالوان وكما في موضع انشق من الزجاج وفي بعض النسج من الشفاف
الغنيين فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث البياض فيه وقد مر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا والسواد تخيل بعد ذلك وهو عدم نور الهواء
والضوء في عمق الجسم ومنهم من قال الله يوجب السواد ان توجب عليه ما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم وتدفق في اعماقه فرج منها الهواء
وليس اشتفافه لاشتفاف الهواء حتى يعد الضوء الى السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد وذلك
ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد وقيل السواد لون حقيقي فانه لا يتاتى من الجسم البتة فذلك على انه حقيقي كخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان كلها
والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم الاستلزام لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على ان سواد الشاب
يستلزم بالشيب واهل الاكبر ينبغون الناس برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وبان استلزام البياض لا يدل على انه تخيلي لجواز ان يكون حقيقيا مضادا لها
والقابل للشيء لا يجب ان يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له وقال ابن سينا في موضع من الشفاء اي في فصل توابع المزاج من المقالة
الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات لا اعلم حدوث البياض بطريق اخر سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عندي كون البياض بطريق اخر لونا
حقيقيا في شيء من الصور وقال في موضع اخر اي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء قد يحدث البياض بطريق اخر سوى طريق التخيل
لوجوه خمسة الاول ان بياض البيض مع كونه شفافا يصير ابيض بعد سلقه واغلائه بالنار ولم تحدث النار بالطبخ فيه هواء ولا خلا حتى يتخيل فيه
البياض لانه بعد الطبخ اثقل مما كان قبله وما ذلك الا لخروج الهواء منه وايضا لو دخلت فيه هواء وتبيضته لكان ذلك خروجا لا انعقادا لان الهواء
المسمى لبن الجدر ويتخذ اهل الحيلة وهو ان يطبخ فيه المر والشيح حتى يتخلل فيه ثم يصفى الخل حتى يبقى شفافا في الغاية ثم يخلط هذا الخل المصفى بما
طبخ فيه الثاني اولا ثم يطبخ فيه المر والشيح ثانيا ويصفى غاية التصفية حتى يصير الماء كانه الدمعة فانه يعقد ذلك المخلوط فيصير غاية الابيضاض
كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعد تفرق
ذلك على كثرة الارضية وفي مباحث المشرقية اذا خلط هذان الماءان يعقد فيه المخلل الشفاف من الزئبق وسمن وليس ذلك لان
شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان مخلا ومتفرقا في الخل ولان لكل الاجزاء تقاربت من انعكس ضوء بعضها الى بعض فان حدة
ماء المخلل اولى بالتفرق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه ولقائل ان يقول على هذين الوجهين جاز ان يكون
لحصول البياض سبب اخر لا نعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد على الحس والا لوجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة الثالث الانحاء من البياض الى
السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعكرة اي يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى العكرة ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق
الساذج لانه ياخذ من اول الامر في سواد ضعيف ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يخضر ومن الحمرة فالقتمة اي ياخذ من البياض
الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد ومن الخضرة فالنيلية اي ياخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد وقال ابن سينا ومن الطرق
لا يجوز اغلاقها الا باغلاق ما يتركب هذه الالوان المتوسطة فان لم يكن الا البياض والسواد وكان اصل البياض هو الضوء الذي قد
استحال بعض الوجوه لم يمكن في الاخذ من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد
بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان تلونها يوقف على شيء من غيرهما ولا بد ان يكون ذلك الشيء مرئيا وليس في الاشياء
ما يظن انه مرئي وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما امكن ان يتركب الالوان ويتعدد الطرق
فانه اذا خلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة الاخيرة لا غير وان خالط السواد ضوء فكان مثل الظلمة التي تشرق عليها الشمس

المدعوف في كلام الكتب

ومثل الدخان الاسود تخالطه النار كان هرع ان كان السواد غالب على الضوء وصفرة ان كان السواد مغلوبا وكان مماكل عليه بياض مشرق
ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس في اجزائه اشراق صرفت الخضرة الى الخضرة ما سياتي تفصيله ان شاء الله وقوله ولولا اختلاف ما يتركب
هذه الالوان المتوسطة عما لا تحد الطريق اشارة الى ما تلناه عند الرابع الضوء لا يضمحل السواد تجربة اي اذا انعكس الضوء من جسم
مقبل اسود الى جسم آخر لم يصر المنعكس اليه اسود فلو لم يكن السواد والبياض على الوجه الذي ذكر وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر واصفر لان
هذه الالوان مما ياتي لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السود فوجب ان لا ينعكس الا البياض فهو الضوء
بل موجبة فضعيفا قال الامام الرازي وفي هذين الوجهين ايضا نظر لجواز ان يوجد مماكل امور مختلفة لا جلها تحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن
لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد الخاص ان الطبع يفعل في الجزء والنورة من البياض ما لا يفعل السحق والتصويل اي الدق فليس بياضهما
لان الطبع انما يفعل تفريقا اجزاء قد اختلطها الهواء المضيء والا لكان السحق والتصويل يفعلان هذه منهما مثل فعل الطبع بل بياضهما بسبب ان الطبع افاد
هذا جاز وجب ذلك الابيضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض بالحقيقة في الاجسام ليس بضوء لنا منع ان يكون للهواء المضيء تاثير في التبييض
قال المص واذا اعترف بذلك فانه قد اعترف ان ابن سينا ان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة وهي زبد الماء وافواه وملزم السفينة وارتفاع الاعاب
من الحس بالكلية وهنا بحث وهو انه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بان الحس من هذه الامثلة امر موجود هو الضوء المتعاكس وجعله بياضا حاوناه
بطريق مخصوص وقال واما انه هل يكون بياض غير هذا فهو لم اعلم بعد انتهاء وجوده وسياتي كلام في هذا المعنى اشد استقصاء واشار به الى الوجه
الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق آخر فظهر ان البياض لون مغاير للضوء المسمى في تلك الامثلة بياضا وليس في هذه امثلة وارتفاع الاعاب
لكن الامام الرازي لما عود به تعرف بما نقله عنه لينتج له مجال الاعتراض عليه وقلت في ذلك من تتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب والحق منعه اي
منع ان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة والقول بان ذلك اي اختلاط الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة احداثا سببا يحدث البياض وان لم يكن مماكل مرجح
مزاج منبعه حدوث اللون وليس ذلك الذي قلنا به ابعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها اذ يلزم منه انتفاء الالوان في الظلمة
وعدوها عند وقوع الضوء على محالها فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفى الوان الاشياء التي فيها واذا اعيدت صارت ملونة بالوانها
لاستحالة اعادة المعدوم عندهم ولا شك ان هذا ابعد من حدوث البياض في الاجزاء الشفافة لمخالطة الهواء من غير مزاج ومن اعترف بوجودهما اعني وجود
السواد والبياض قال اي بعضهم مما الاصل والبواقي من الالوان تحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى فانها اذا خلطا وحدهما حصلت الحمرة
واذا خلطا لا وحدهما بل مع ضوء كضوء القمر الذي اشرقت عليه الشمس والدخان الذي خالطه النار حصلت الحمرة ان غلب السواد على الضوء
في الجملة وان اشتدت غلبته عليه فالغبرة ومع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة وان خلطهما اي الصفرة سواد مشرق فالخضرة
والخضرة اذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية التي هي الكلمة واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت اكثر ترابية الشديد والكدرة
ان خلط بالسواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية اذا خلط بها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا فقس سائر الالوان وقال قوم
من المعتزلة ان الالوان الاصل فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه الخمسة الوان بسيطة وتحصل البواقي بالتركيب بل هذه الخمسة
بالمشاهدة فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلطت بعضها ببعض فانه يظهر منها الوان مختلفة تحصل منها دبر المختلطات
كالبنفسجية الحسن فذلك يدل على ان سائر الالوان مركبة منها والحق ان ذلك اي تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى تحدث كيفيات في الحس
هي الوان مختلفة لا ذكرتم واما على ان كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة فهذه فهو من هذا القبيل اي مما تركب منها فلا سبيل الى الجزم به
والاصح ما ذكر ان تكون كيفية منفردة هي الوان بسيطة ويجوز ايضا ان تكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فلو اجب ان يتوقف فيه المقصد
الثاني قال ابن سينا كثير من الحكماء الضوء شرط وجود اللون في نفسه فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء فيه وانه ان اللون
غير موجود في الظلمة لفقدان شرط وجوده مع بقاء الجسم في الظلمة صدقه لان يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فاما الاراء في الظلمة فذلك
اي عدم رؤيتنا اياه اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق من رؤيته وهو الهواء المظلم اذ لا عائق مماكل والثاني باطل لان الهواء المظلم غير مانع
من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج اذا اوقدنا نارا ووقع عليه ضوءها والهواء الذي بينهما مع كونه مظلما لا يمنع عن رؤيته
وكيف يكون الظلمة عائقة من الرؤية مع كونها امرا عدميا والمشهور فيما بين الجمهور وهو مختار الامام الرازي انه اي الضوء شرط لرؤيته

الاول

الثاني

لا الوجود فان رؤيته زائدة على ذاته والمحقق المتيقن عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه في نفسه فلا فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق
عنها ولا لعدمه في نفسه والجالس في الغار انما لا يراه الخارج عنه لعدم احاطة الضوء به اي بالجالس في الغار فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان
بل الضوء المحيط بالمرئي ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار قال ابن الهيثم مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون انا نرى الالوان
تضعف بحسب ضعف الضوء وكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة
من اللون لا سيما والثانية ما تنتفي الاولى فاذا انتفى طبقات الاضواء كلها انتفى ايضا طبقات الالوان باسرها وهذا يوجب ان هذه الالوان
التي هي في ضمن هذه الطبقات تنتفي في الظلمة لانتفاء شروطها التي هي طبقات الاضواء فنفي اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا في
ضمن الخاص ولما احتمل ان يكون لون طبقة يوجد في الظلمة ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق في ضمنها قال ويخدش هذا استناد اللون مطلقا
فاعترف بان ما ذكره يحتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير وان قابل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الهيئة والشدة وطرحها
لا اللون في نفسه فيكون للضوء مراتب جلاء وخفاء بحسب شرف الاضواء وضعفها مع كون المرئي هو اللون باقيا على حاله واعترف وانت تعرف ان مذهب
اهل الحق ان الرؤية سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها امر كلية لله تعالى في الحي على وفق سنته ولا شرط نصوا ولا مانع بله ولا غرضا من الشرائط
التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سياتي في مباحث رؤية الله تعالى وانما لا نعرض لاثباته للاعتماد على معرفة لها في مواضعها فعليك برعايته فاعد اهل
الحق في جميع المباحث وان لم نصرح بها المقصد الثالث الظلمة عدم الضوء فما من شانه ان يكون مضيئا فانه يقابل بينهما تقابل العدم والملكة
والدليل اذا امر عدمي رؤية الجالس في الغار المظلم الخارج عنه اذا وقع على الخارج ضوء ولا عكس اي لا يرى الخارج الجالس وما هو اي ليس الحال
المذكور من الخاصيتين الا لانه ليس الظلام امرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا من الابصار اذ لو كان كذلك لم يرا احدهما الآخر اصلا لوجود العائق عن الرؤية
بينهما فتعين انما عدم الضوء وهو منتفي شرط كون الجالس في الغار مرئيا ظاهرا دون شرط كون الجالس في الغار مرئيا للرائي دون شرط
كون الخارج مرئيا للرائي ولذلك اختلف حالهما قال المص ولو قيل كما ان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائي
فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة يحيط بها اي بالمرئي لا الظلمة المحيط بالرائي ولا الظلمة مطلقا لم يكن هذا القول بعيدا وح يكون الظلمة امرا
موجودا عائقا مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا طلوع الجسم عن النور من غير
انفصال صفة النور اليه لم يكن حاله الا حال الظلمة التي نخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس مماكل امر محسوس الا ترى انا اذا غمضنا العين كان
حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا من جنس ما نيل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فتخيل انا نرى كيفية
في السواد وكذا في الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا طرح منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء التي تبلغ ويرى بالليل من الكواكب
والشعاع البعيدة ولا يرى في النهار وما ذكر الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها وهو بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل
بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف ويدركه ولما كان في النهار منفعلا عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به
وذلك كالهباء الذي يرى في البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لان بعد الانسان ح يكون مغلوبا بضوئها فلا يتقوى على
احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان شعاع بصره ليس معها منفعلا عن ضوء قوي فلا جرم يدرك الهباء المستضيء بضوء ضعيف
ولا يخفى على ذي فطنة ان الاول ان يجعل هذا الفرع مقصدا ثالثا عقيب المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها عدمية فرعا
للمقصد الثالث القسم الثاني من فني المبصرات في الاضواء وفيه مقاصد اربعة الاول زعم بعض الحكماء الاقدمين ان الضوء
اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء وتبطله وجهان الاول انها اي تلك الاجسام الصغار التي هي الاضواء اما غير محسوسة بالبصر فلا
يكون الضوء محسوسا بالبصر والفروض تكذبه او محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا والحس يدل عكسه فان ما هو اكثر ضوءا يكون
اكثر ظهورا وفيه نظر فان ذلك اعني ستر الجسم المرئي ما تحته شان الاجسام الملونة فانها تستر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها دون
الاجسام الشفافة التي ينفذ نور البصر فيها ويصل بما وراءها فان صحيفة البلور والزجاج الشفاف تزيد ما خلفها ظهورا ولذلك يستعمل
بها الخاطون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما محسوسا لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته
لان الحس يستعمله فكلما كثر كان الاستتار به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه اولا يرى ان تلك الصحيفة اذا غلظت جدا اوجبت

لما تحتها ستر فان الاستعانة بالاقتدار انما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل على حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني لو كان
الضوء جسما لكان حركته بالطبع او الارادة لا قطعا ولا قاسرة فيمتنع ايضا فكانت حركة الشعاع الى جهة واحدة ثم يقع الضوء من كل جهة
بل من جهة واحدة فقط والتالي باطل لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما مختلفة
الطبائع منتشرة بالحركة في الجهات المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مختلف حقيقة واحدة لتم وما يقوى ذلك اي عدم كون الضوء جسما ان النور اذا
دخل بيتا من الكوة ثم سد وما دفعه واحد فانه اي ذلك الجسم الذي فرض انه النور لا يخرج من البيت لاقبل السد ولا بعده وهو ظاهر
والا لعدم ذاته والا لزم ان يكون جلوله جسم بين جسمين معدومة لا عدمها ولا شيء ايضا على حاله الذي كان عليه بل لعدم كيفيته التي كانت
بعينه وهو مرادنا فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضيء الزائلة بزوال الهاء الضوء واذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل للقطع
بعدم تفاوت وايضا فالشمس اذا طلعت من الافق استنارت الدنيا اي وجه الارض وما يتصل بها في اللحظة وحركته اي حركة النور
الفائض على الدنيا من الفلك الرابع على وجه الارض لا يعقل فيها اي في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك
غير مستحيلة بل مستبعدة لاستبعاد انعقاد الجسم بالجملة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين متوهمين لما تقدم لا دليلين مستقلين لان
الاستبعاد لا يكون دليلا على ما يطلب فيه اليقين احتج الخصم على كون الضوء جسما بان الضوء متحرك لانه منحدر عن المضيء العالي كالشمس والنار
وكل منحدر متحرك ويتبعه اي تبع الضوء المضيء في الحركة اي تتحرك حركته كالشمس والمصباح وينعكس الضوء عائدا اذا كان صقيلا
الى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الضوء متحرك وكل متحرك جسم فلنا ليس حركة الضوء اصلا بل حركته
وهم محض وخيال باطل وسبب ذلك التوهم حدوثه في المقابل اي حدوث الضوء في القابل المقابل للمضيء فيتوهم انه منه ووصل الى
القابل ولما كان حدوثه فيه من مقابلة مضيء عال كالشمس ظنا يخيل انه منحدر من العالي الى السافل وهو باطل اذ لو كان منحدرا لزايله
في وسط المسافة والصواب ان انه يحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثه في الجسم القابل تابعا للوضع من المضيء اي
لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة اي قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر فلهذا انه يتبعه في الحركة وينتقل من
الجسم الاول الى الجسم الآخر ولما كان الضوء يحدث في مقابلة المضيء الذي وقع عليه الضوء من غير كما يحدث في مقابلة المضيء بذاته و
المتوسط الذي هو هذا المستضيء بالغير شرط في حدوثه اي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضيء اعني الجسم الذي انعكس اليه الضوء
ظن ان ثمة انتقالا وحركة الضوء من المستضيء الى المنتقل اليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التي ذكروها في حركة الضوء ويرد ايضا عليهم الظل
فانه على اصل دليلهم فانه متحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع الاتفاق على انه ليس جسما فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع
ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذيات قلنا كذلك الحال في الضوء ايضا فرع على بطلان كون الضوء جسما من المعترفين بانه اي الضوء
ليس جسما بل هو كيفية في الجسم من قال هو مراتب ظهور اللون وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظل والمتوسط بينهما
هو الظل وكلما مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا اثبت الحس مرتبة من تلك المراتب ثم يشاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب
ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب
مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اولئك عليهم انا ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما
خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا ظهور اللون للونه وانما
وما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك تبدر الابصار حتى حتى اللون لا لخفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراكه ما هو جلي في الغاية هذا تقرير مذهبهم
ويبطله انه ان القابل به اعترف ان ثمة امرا متجددا على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءا فلا يكون الضوء الذي هو المتجدد
نفس اللون لكونه امرا اعتباريا فبطل مذهبه هذا ولانا نعني الضوء مشترك بين الالوان كلها فان السواد والبياض وغيرهما قد يكون مضيئة
مشرقة فلا يكون انها غير مشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها وفيها اي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم
نظر اذ ربما يقول ذلك القابل الامر المتجدد الذي اعترفت به لون يحدث فلا يكون الضوء زائدا على اللون وفيه بحث اذ يلزمه
ح تجدد الالوان بحسب اشتداد الضوء شيئا فشيئا سواء كانت متعاقبة في الوجود او مجتمعة في الكمال وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازي

هذا الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموا بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي وان زعموا
ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية اعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يصح تفسيره ما كالنسبية وان جعلوه
عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور اللون معنى وانه عطف على ادبار اي ولانه يجوز اشتراك الامور المتخالفة بالماهية
في امر ذاتي او عرضي فيجوز اشتراك الالوان المختلفة الحقائق في كونها ذات مراتب اي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا
ضعيف جدا اذ المراد ان الضوء الذي في البياض مثلا هو الماهية الضوء الذي في السواد كما تشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية
قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امرا زائدا عليه واذ تبطل هذان الوجهان فالمعتمد في الرد على هذا القائل ان البلور في الظلمة اذا
وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه اذ لا لون له وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء
بدون اللون لا قد وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان ظلا يكون مضيئا وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضدا
لبعضه كذا باطل لان الضوء لا يقابله الا الظلمة احتج القائل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كلما زاد ترقى من الادنى الى
الاعلى ظن هناك بريقا ولمعانا بانه يزول الضوء الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل مثل البراغة وعين الهرة فانه يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه
هذا السراج ثم السراج فانه يرى مضيئا شديدا ويضمحل ضوءه في ضوء القمر ثم القمر فانه مضيء ولا ضوء له في الشمس ثم الشمس فانها الغاية في الاضاءة
التي يزول فيها ضوء ما عداها وما هو اي ليس زوال الاضعف بالاقوى الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال ثمة بحسب نفس
الامر بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى نور السراج
ونظر الى اللامع لم يره لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها
عند الحس لا ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنه فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قلنا هذا مثل ان ايراد مثال غايته بجوز
ان يكون لذلك الذي ذكرتموه اثر في اختلاف احوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على ان الصور
ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر ان الحس لا يغفل عن الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز ان يكون
اللامع مثلا ضوءا مغايرا للونه الا انه لا يرى في ضوء السراج المقصد الثاني في مراتبه اي مراتب الضوء مطلق الضوء هو الضوء
اي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد اطلاقه على ما يعمها وغيرها كالشمس وما عدا القمر من الكواكب مضيئة لذواتها
غير مستمدة ضوءها من مضيء آخر والقائم بالمضيء لغيره نورا ذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته كالقمر ووجه الارض المستضيئين بضوء الشمس
واذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان قال تعالى وجعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل
كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر
المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته او بغيره فانحصرت مراتبه في ثلاثة وقد يفسر الظل بالحاصل
من الهواء المضيء فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته
والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجا عن الضوء الاول والثاني وله اي للظل مراتب كثيرة متفاوتة في
الشدة والضعف كما في افيئة الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع فان الحاصل في فناء الجدار اقوى واشد من الآخرين لكونه مستفادا
من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في المخدع بضم الميم او كسرها مع فتح الدال وهو الخزانة
لان الاول مستفاد من المضيء بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلف احوال هذه الاظلال لاختلاف مددها في القوة والضعف وكانوا
اي وكالظل الذي تراه يختلف في البيت سرعة وضعفا بصغر الكوة اي الثقبة النافذة وكبرها فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد و
اقوى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف وتتم الظلمة في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف الى غير النهاية اي الى امور غير متحصرة
تعد ويمكن احصاؤه اتمام الكوة بحسب مراتبها في الصغر والكبر كذلك ولا يزال الظل يضعف بسبب صغر الكوة في المثال المذكور حتى ينعدم بالكلية
وهو الظلمة كما مر من ان الظلمة عدم الضوء وانه شاء ان يكون مضيئا المقصد الثالث هل يكيف الهواء بالضوء اولا واما اولا وهما
لان ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء منهم من منعه وجعل شرطه اي شرط التكيف بالضوء اللون

ولا لون للهواء الكوكب بسيطا فلا يقبل الضوء لامتناع شرطه ولما كان لقائل ان يقول قد مر ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون
شرطا للضوء ايضا لدار اجاب عنه بقوله فكل من الضوء واللون شرط للابصار والدور دوري فلا امتناع فيه لما عرفت من جواز امتناع الانعكاس
من الجانبين وسفله اي سفل قول المانع انا نرى في الصبح الافق مضيئا وما هو الا الهواء مكتسب بالضوء وقد اجاب عنه بان ذلك للاجزاء البخارية
المختلطة به اي بالهواء والكلام في الهواء الصرف الخالي من الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء سبب كونها ملونة في الجملة وقد
الامام الرازي بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي اضيء الحر ران اضعف
وكلما كان البخار والغبار اكثر كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واجيب على استضاءة الهواء بوجه اخر ايضا هو انه لو لم يكتسب الهواء بالضوء
لوجب ان يرى بالهواء الكواكب التي في طاق جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوئها والحس لم يستعمل على ذلك التقدير من ضوء اقوى يمنع
من الاحساس بها اجيب المانع بانه لو يكتسب الهواء بالضوء لاحس به اي بالهواء كما احس بالبخار المكتسب به لكن بالهواء لا يحس به اصلا فلا يكون متكيفا بالضوء وجوابه
منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطا في الاحساس به ولا يكون الكسب به بالضوء وعدم كاينا في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف والهواء اما
غير ملون بالكلية واما له لون ضعيف جدا بحيث يكون لونه اضعف من الماء والاحجار المشفة ولا يكون ذلك اللون كافيا في رؤية الهواء مع كثافته
في قبوله للضوء ان جعل قبوله مشروطا باللون المقصد الرابع ان ثمة شيئا غير الصوت يتفرق اي يتلالا ويلمع على بعض الاجسام المستنيرة
كانه ينفض منها اي من تلك الاجسام ويكاد يستر لونها وملوا عن ذلك الشيء المفروق له اي للجسم اما لذاته ويسمى شعاعا كالشمس
من التلالو واللمعان الذاتي واما من غيره ويسمى مرئيا كالمرآة التي حاذت الشمس وشبه البرق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء
فان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبرق والنور مستفادان من غيره النوع الثالث من المحسوسات المسموعات وهي الاصوات
والحروف التي هي كيفيات عارضة للاصوات وبحاثه اي مباحث هذا النوع الثالث فهما القسم الاول في الصوت قدمه
على الحرف لكونه معروضا له متقدما عليه بالطبع وفيه مقاصد الاول ان الصوت وان كان بديهي التصور كسائر البديهيات الا انه
قد اشتبهت عند بعضهم بسببه القريب او البعيد فقيل الصوت هو القرع اي تموج الهواء وهو سببه القريب وقيل الصوت هو القرع
او القلع مع ان هذين سببان له بعيدان والحق كما اشار اليه ان ماهيته بديهية مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التموج محسوس
باللمس الا يرى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه فاضر وانه قد يعرض من الرعد ان يدك الجبال وكثيرا ما يستعان
على عدم الصمم العالية باصوات البوقات والصوت ليس ملموسا في نفسه وايضا التموج حركة والصوت ليس كذلك والقرع
مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيئا منهما وايضا كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات ببصر اصلا وسببه اي
سبب الصوت القريب تموج الهواء وليس تموجه هذا حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو عدم بعد عدم وسكون بعد سكون
فهو حالة تشبه تموج الماء في الحوض اذا القي حجر في وسطه وانما جعل التموج سببا قريبا له لانه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت و
اذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في
طنين الطست فاذا امسكه انقطع لانقطاع تموج الهواء ح قال الامام الرازي وانت خبير بان الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة
مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران هنا ليس بتام اما وجوده فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدمه فلان
ما ذكرته انما يدل على عدم الصوت بعد عدم صورة ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا وقد يقال ان استقراء بعض
الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة عند الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير
من المسائل العلمية يسعان فيها بالحدس الصائب ولا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وسبب التموج المذكور قلع
عنيف ان تفريق شديدا وقرع عنيف اي اصاب شديد وانما كانا سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المماسة التي
سلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجهتين بعنف وتنادله اي لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من الهواء فيقع التموج المذكور
وهكذا يتصادم الاهوية ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا يتعاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء
فظهر ان كل واحد من القرع والقلع سبب لتموج الهواء وان كان التموج القرعي اشد انبساطا من التموج القلعي وذكر بعضهم

ان الهواء المتموج بها تخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به ورأسه في السماء واذا فرض المصوت في موضع
عال حصل هناك مخروطان سابق قاعدتاهما ومن هذه المقدمة يعلم اختلاف مواضع الصوت بحسب الجوانب فانا اعتبر القذف في
القرع والقلع لامكن لو فرغت جسما كالصوف مثلا فرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت بل وانا لم يجعلوهما سببين للصوت
ابتداء من تموج التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس لا لوجهين في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز
كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان القرع ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع لا يمكن
سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها فلا يلزم ح ان يكون الزماني موجودا
في الآن المقصد الثاني الصوت كيفية قائمة بالهواء حاملها الهواء الى الصماخ فتسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به اي
بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق شعاعها كما ستعرفه والمقصود ان الاحساس بالصوت متوقف
على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويكتسب بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما يجاور
ذلك الهواء المكتسب بالصوت يتموج ويكتسب بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويكتسب به الهواء الواقع في الصماخ فيدركه السامعة ح واما قولنا
ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل الى حاسة السمع لوجوه الاول ان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر
في صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان وما هو الا كحصر
اي ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره والا لحصر الا بوجه الهواء الحامل للصوت وسيرها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير فلا يصل الا
الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو الثاني انه اعني الصوت يصل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة
تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان قرب وبالغ في مسافة البعد وليس ذلك الا ان الريح يحمل الهواء
الحامل له ويحركه الى الجانب الذي هبت اليه فدل على ان سماع الصوت متوقف على وصول حامله الى قوة السمع الثالث انه اي سماع الصوت يتأخر
عن سببه اعني سبب الصوت تأخرا زمانيا فانا نشاهد ضرب الناس على الخشب من بعيد وسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف بعد ذلك
بزمان متفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو الا لسلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة حتى يصل الى صماخنا واعترض الامام الرازي
بان الوجه الثاني راجع الى الدوران اذ محصوله انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن وقد سبق
ان مثله كما في الحدس لا يفيد جزما اجيب على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول الهواء الحامل الى الحاسة بانا نسمع الصوت من وراء
جدار غليظ جدا وان فرض كونه مخيطا بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء
ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يكتسب بالكلية المخصوصة وتنفذ الهواء الحامل للصوت فيه اي في الجدار المذكور ومنافذ الضيقة في الغاية
بانيا على شكله الذي به يكتسب بالكلية المخصوصة موصلا لها الى الحاسة مما لا يعقل فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور ههنا
سماع اصلا قلنا شرطه بناء على كيفية اي شرط السماع بناء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المنفرع على التموج ولا يجب ان ينفذ الهواء في المنافذ
الضيقة مكتسبا بها اي بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية مجاز فمن قال ان الهواء الحامل للصوت يتشكل بشكل مخصوص
اراد به تكييفه معينة على سبيل التجوز ولم يرد انه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يصور نفوذه في تلك المنافذ مستقيما لشكله على حالة وربما
اجيب على عدم توقف الاحساس على الوصول بان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها فلا بد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء
الحامل لها الينا وفساده ظاهر مما صورناه في كيفية الوصول وقد يحتج عليه ايضا بان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد
فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة واجيب بان الحامل لها هواء متعدد
لكن الهواء الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول
ح ويكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا المقصد الثالث الصوت موجود في الخارج اي في خارج الصماخ لانه انما يحصل في
الصماخ على ما توهم بعضهم من ان التموج الذي هو اثر من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في ذلك الهواء سبب
تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والا اي وان لم يكن الصوت موجودا في الخارج بل في داخل الصماخ

فقط لم ندرك جهة اصلا لانه لما لم يوجد الا في داخله لم ندركه الا في تلك الحالة لان للجهة معها فوجب ان لا ندرك ان الصوت من اي جهة
وصل الينا كالاي البدء لما كانت تلمس التي حيث تلقاه ويصل ذلك التي اليها لا في المسافة لم يعني عندنا تلمس اليد جهة اي جهة ذلك التي
الملموس ولم ندرك انه من اي جهة اتانا لكنا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى
السامعة وان يكون مدركا كما سلك ايضا لتمييز جهة وليس يلزم ان يكون ح بعيدا عما لينا في ما تقدم من ان الاحساس بالصوت مشروط بوصول
الهواء الحامل له الينا بل يجوز ان يكون قريبا بيننا جدا فيكون واصلا الينا اولم نرد بالوصول حقيقته بل ما يساويها وما في حكمها من القرب ولذلك
اي ولان الصوت موجود في خارج الصماخ يعرف بين الصوت القريب والصوت البعيد اولولا ان الاصوات موجودة في خارج الاصمخة
ومدركة حسب ما من الامكنة لما امكنا ان نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثاني لا يتنافى على ادراك الصوت القريب او البعيد
من السامع ما في بطانه اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعتبر انا نجد ظاهرا ان هذا الادراك انما يحصل اولا بتزعزع الهواء
المتموج بتجويف الصماخ ولذلك يحصل من الابعد في زمان اطول لكن لمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا
الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من جهته ومقره وسمع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد
قال والحاصل انا عند غفلتنا نرد علينا هواء قارع ودركنا الصوت الذي عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبعه
بباطننا فيتادى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فاقبله من جهة ومبدا وزمانه فان كان بقي منه شيء تادى ادراكنا الى حيث ينقطع ويفنى
وهو مدرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهة وبعد مورده وقربه وبقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر تبقنا على المبدا
لم نعلم مسافة البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحاء التي اقرب الينا ونفرق
فيه بين كلامي رجلين لانا نسمعهما ونعلم احدهما ذراعا وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر قال
الامام الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه يجب ان السامع يسمعه من الذي وصل الى ما قبله فما قبله ولكن
مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة
مدركا له فبقي ان يكون مدركا للصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك
بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة
وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع الا ترى ان الرائحة اذا ادركت من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون
الرائحة حاصلة فيه مما يدرك بالشم لا يقال انما ندركها للتوجه منها اي انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة
لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول وتميز بين القريب والبعيد لان اثر القريب اقوى من اثر البعيد فان القرع مثلا
اذا كان قريبا كان الاثر الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث من البعيد فلذلك احاز القرب من البعد لا لان الصوت موجود في خارج
الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتم في الدليل الثاني لانا نجيب عن الاول ان من سد اي بان من سد
احدى اذنيه التي يكون في جانب المصوت وسمع الصوت بالاخرى عرف الجهة وعلم ان الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن
المسدودة ولا شك ان التموج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت
فلا يكون ادراكه جهة بسبب توجه الهواء القارع منها ويجيب عن الثاني انه ان بان السامع يميز بين القوي البعد والضعيف
القريب فبطل ما توهم من ان القريب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب ان نشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد
حتى اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب ان نتردد ويجوز ان يكون احدهما قريبا والاخر بعيدا ويكون
التفاوت بينهما في القوة لذلك لا لتفاوتهما في انفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك المقصد الرابع الهواء المتموج الحامل للصوت
اذا صادم جسما املس كجبل او جدار اعتبر الملاسة فيهما والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل ورجع ذلك
الهواء المصادم بهيئة لان ذلك الجسم يقاومه ويدفعه الى خلف ويكون شكله في التموج باقيا على هيئته كالكرة المدحرجة الى الحائط المنا
لها فينبو الكرة عنه الى خلف رجع جواب اذا اي رجع ذلك الهواء المنعطف فيحدث في الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالاول والمصدر

المتموج بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم وبعده فرعان على القول بوجود الصدى الاول الظاهر ان الصدى ان سبب الصدى
تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الاول وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذي عرفته فيما مر حتى صادم المتموج منه جسما يقاومه ويرده الى خلف لم يبق
في الهواء المصادم ذلك التموج الذي كان حاصلا له بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه عنه التموج الاول فيدرك التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع
هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول ولا كان التموج الاول كان بعد عدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في التموج الثاني الذي
ابتداؤه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء المصادم يرجع متصفا بتموج الاول بعينه فيحصل ذلك الصوت الاول الى السامع الا ترى ان الصدى
يكون على صفته ومثله وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر الفرع الثاني قد يظن بعض ان لكل صوت صدى قال الامام الرازي للاشبه
ذلك لانه اذا تموج هواء عن مكان لا بد ان يتموج الى ذلك المكان هواء اخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الاخر سببا للصدى وانت خبير بان هذا
انما يتم اذا كان الصدى حاصلا من انتقال الهواء الاخر الى مكان الهواء المتموج الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته
لما يقاومه على احد الوجهين كما مر آنفا لكن قد لا يحس اي بالصدى اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا يسمع الصوت والصدى
في زمانين متباينين بحيث تتوالى الحس على ادراكهما فلا يتميز بينهما اي بين الصوت وصداه لعجز الحس عن التمييز بين الامثال
فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في الحمامات والقباب الملس الصقيلة تجدا واما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون الهواء
الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور كالآلة التي ترمى الى شيء لين فلا يكون نبوها عنه الا مع ضعف فيكون رجوعه اي رجوع الهواء عن
ذلك العاكس ضعيفا فلا يحدث مثل الا الصدى ضعيف حتى يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم
يشترط ذلك كالام من كلام الامام مثال كما ذكرتم قد لا يسمع الصدى اما لقرب الزمانين كما مر واما لانتشاره كما في الصحراء ولذلك اي ولما ذكرنا
من حال الصدى كان الصوت المغني في الصحراء اضعف منه في المسقفات اذ ليس السبب في هذا الا ان الصدى يتغنى بالصوت في
المسقف فيتقوى ويتضاعف صوته ح بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر مثل الصدى ولا يوجد منها على الفور بالشرط
العاكس القسم الثاني في الحروف وهو مقاصد اربعة الاول عروضها اي الحرف ابن سينا بانه كيفية اي مسموعة وضعه يعرض للصوت بسبب
اي بسبب الكيفية عارضا للصوت من صوت اخر مثله في الحد والثقل غرضا في المسموع هذا تعريفه واما الكشف عن مفهومه ان قوله يعرض للصوت اراد
ما يتناول عروضها في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية وهذا اشارة الى ما ذكر الامام الرازي من ان التعريف المذكور لا يتناول
الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا يكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب
ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني قال ويمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن
للزمان والنقطة للخط يعني ان عروض الشيء للشيء قد يكون بحسب تحققه في الزمان وقد لا يكون فيجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت
عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال وقوله مثله في الحد والثقل يخرج عن التعريف الحدة اي الزيرية والثقل اي البمية فانهما
وان كانا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما خالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن
صوت اخر مماثله في الحد ولا بالثقل صوت عما شاركه فيه وقوله غيرا في المسموع يخرج الغنة التي تظهر من تسرب الهواء بعضا الى جانب الانف
وبعضا الى الفم مع انطباق الشفتين والبحوحة التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين او
غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما شاركه في الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التغير الحاصل منهما في المسموع
من حيث هو مسموع ويخرجهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول والقصر
فلانهما من الكميات المختصة او الماخوذة مع اضافة ولا شيء منهما بمسموع وان كان يتضمن هذا المسموع فان الطول اما يحصل
من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا
اي ملائما للطبع او غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان اذ قد علمت هذه الامور اعني الغنة والبحوحة
وهما والمسموع واحد وقد يجر والمسموع يختلف ذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة
فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع

الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادهما يمنع اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتامل واعلم ان الحكم بان العين
والحاء والهاء والخاء ليست مسموعة منظور فيه مع كون المعنى ذات الحرف قد يطلق على الهيئة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض
والعارض وهذا انسب بمباحث العربية قال الجوهري بالحاء فاعلية الحرف اوضح من ذلك الذي ذكره في تعريفها لما مر من ان الاحساس بالجزئيات
اقوى في افادة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالالفاظ المتداولة اذ لا يمكن لنا ان نعرفها الا بالخفاء واعتبارات لازمة لها لا تعد من
ماهيتها وحقائقها ولان المقصود كما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها المقصد الثاني الحروف ستة من نوع الاول ان
الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من
الحركات المجانسة لها فان الضم يجانس الواو والكسر الياء والفتح للالف واما صامتة وهي ما سواها اي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة
قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة كلاهما كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء
فكل واحد منهما قد تكون مصوتا كما عرفت وقد تكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه الوجه الثاني ان الحروف اما زمانية
اما زمانية محضة كالحروف المصوتة والالف والثاء والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك
الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا واما آنية صرفة كالتاء والطاء والدال
وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد الا في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بنت وقط وذد او في اوله كما في لفظ تراب
وطرب وذو وبي او في آن توسطها كما اذا وقعت هذه الصوامت في اواسط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط
والزمان كما نبهت عليه وسميها بالحروف اولى من تسميتها غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف واما آنية نسبة الزمانية وهي ان
يتوارد افراد آنية مرارا فيظن انها فرد واحد زمانا كالراء والحاء والخاء فان الغالب على الظن ان الراء التي في آخر الدار مثلا وآخر متواليه كل واحد
منها آني الوجه الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال في الخاء والخاء الوجه الثالث انها اي الحروف اما
متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المساوية بالحركة والسكون كالنون الساكنة او المتحركة بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة
كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانا ساكنين او متحركين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة فانهما متغايران
بالحقيقة بحسب العارض الذي هو الحركة والسكون المقصد الثالث في انه هل يمكن الابتداء بالساكن الحرف اما متحرك او ساكن ولا يعني بذلك
حلول الحركة والسكون في الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل يعني بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه
مصوت مخصوص من المصوتات الثلثة وبكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يوجد عقيبه شيء من تلك المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لا خلاف في ان
الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت قد منعه اي امكان الابتداء به قوم للتجربة اي زعموا ان التجربة
دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لا يمكنه ان يبتدئ بلفظ بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء بالمصوت فلا فرق
في ذلك بينهما لاشتراك السكون الذي هو المانع بينهما وجوز الاخرون لان ذلك لا يعلم جوازه الابتداء بالساكن ربما يختص بلغة كالعربية خلافا فليس في لغة العرب
الابتداء بالساكن ولا يحذر فيها ذلك لا لانه ممتنع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع كلفة
وبشاعة ولذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه لا بسبب وجوز الابتداء بالساكن في لغة اخرى كما في لغة قوم زمية مثلا
فانا نرى في الخارج اختلافا كثيرا الا يرى ان الاعجمي الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة في اللغات بابسرها ومنهم من لا يقدر
الا على بعضها متفاوتا بحسب القلة والكثرة وما ذكر من التجربة لا تحكي عن السنتهم المخصوصة فلا تعم جميع غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف
المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا تتصور وقوعها في مبدأ الالفاظ لذلك لا لكونه ساكنة
المقصد الرابع في انه هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله فيلزمه مصوت بحيث لا الفاصلين فجائز جمعهما اتفاقا واما
الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فيجوزه اي جمعهما قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط كزيد وعمرو وبكر
جوزوا ايضا جمع ساكنين ما يتبع فيه مصوت صحيح في ثلاث سواكن كما قال في الفارسية كارد وكوشت ومنهم من منعه
لثقله اي فيما ذكر من الصور حالة مختلسة خفية جدا فلا يحس بها على ما منعه فيطلق انه يمتنع مما كان ساكنان او اكثر واما اجتماع سا

المذكورة

مصوتين او صامت بعده مصوت فلا نزاع في امتناعه قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان هذه المصوتات قابلة للزيادة و
النقصان وكل ما كان كذلك فهو مركب واما ثانيا فلان الحركات بشهادة الاستقراء واما ثالثا فلان الحركات لو لم يكن
ابعاض المصوتات لحصلت المصوتات بتمامها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومعونتها لم يمكنك ان تذكر المصوت الا باستيناف صامت
آخر بجعل المصوت بتعاقبه لكن يحس شاهد بجعل المصوتات بحر وغيره الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء
ثم الواو وانظمها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك للشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فلذا جعل الحركات داخلة في المصوتات فلذلك انقسم المصوتة الى
صورة من الحركات ومحدودة هي حروف المصوتة قال الحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين الاول ان الصامت البسيط حقيقة وهي الآن
والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان فهو موجود في الآن الذي هو اول زمان وجود الشيء كان سابقا عليها بحيث فيه وقد يقال جاز ان يكون
حدوث الحرف الآني في الآن الذي هو آخر زمان الحركة لا بد لتقيه من قبل الثاني ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان التكلم بالحركة مستغنيا
عن التكلم بالحرف لان السابق يغني عن المسبوق المحتاج اليه والتالي باطل لانا نجد من انفسنا وجوبا ضروريا بانه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون
التكلم بالحرف واعترض عليه بانه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق احدهما الآخر بل يوجد
ان معا على انا نقول جاز ان يكون السابق مستغنيا للمسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يثبت صح بطلان تقدم الحركة على حرف بعد التسليم
ايضا بطلان ما قيل من ان الابتداء بالصامت وهو محال النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة الذوقيات الذوق كيفية الذائقة وانما اخرناها
عن المبصرات والمسموعات لانه من ان الكلام فيها مختصر ولو لا ذلك لجعلناها ردفة للملموسات بناء على ان راصة الاحساسات للجوان المغتذي هو
اللمس الذي يميز به عما يضره ويفسد مزاجه ثم الذوق الذي يستعين به على تمييزه ويحفظ به اعتدال الذائقة ردفا له وايضا ادراك القوة
الذائقة مشروطة باللمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدي الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا فيدرك من اللمس والذوق احساس
واحد وذلك بان يرد على النفس اثر اللامسة والذائقة فيدركهما معا كالطعم واحد من عنده يميز في الحس كما في الحريف فانه اذا ورد على سطح اللسان
فرقة وسخنة وله اثر ذوقي ايضا فلا يتميز احدهما عن الآخر وهي الطعوم وفيها اي في الطعوم مقصدان الاول اصولها اي بسائطها الحاصلة من
مزج بسيط في بسيط وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف واللطيف والمعتدل
بينهما والى هذا اشار بقوله لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام
القابل حصل اقسام تسعة فتقسم الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة
بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فيجوز ان يكون لكل واحدة من تلك المراتب فاعلية وقابلية الطعم بسيط على حدة
فلا يحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا اختيار النزع والخلطة البتة يحس من كل منها طعم لا تركيب
وليس التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير محصورة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة
نوعا واحدا لا خلافا بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا قد
الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة يفيد الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم وما دار حالية عن الدلائل الا ان المص
ذكر في كيفية الحرارة مناسبا ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال الحار اي الحرارة كما هو المشهور في الكتب او الامر الحار كما يشاء
من الفلاسفة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي الآثار فاعليتها بقبل كيفية غير ملائمة للاجسام التي يدركها اذ من شأنه الحرارة
لا عرفت من ان الحرارة تحدث بغرقاة ولا شك ان التفريق حالة عند ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة على
حسب التفريق الحاصل من تاثيرها كما اشار اليه بقوله فتق الكثيف اي فيفعل الحار في الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها انفض الطعوم
وابعدها عن الملائمة ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال لشدة المفارقة وكون التفريق عظيما بين القابل اذا كان
لطيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة ويفرق تفريقا عظيما لان الحرارة للشدة اثرا تاثيرا فيكون اثرها اقوى

اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت بفعل غيره حتى خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور
كما في العصاة واما الارادة الحادثة فلا توجب اتفاقا نعم ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله تعالى لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت
مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن مبشر وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اي
ايجاب الارادة الحادثة للمراد اذا اقترنت تلك الارادة قصدا الى الفعل ومتوليا العقد الى الفعل ما يجب من انشاء حال الايجاد اي حال ايجاد الفعل
لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد يتصدم العزم على الفعل ولا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم
توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو مبدأ التوطين يقبل الشدة والضعف ويقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم
فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل ويكون متصدما
على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم الجزم لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل ايضا واذا لم يكن
التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب هو لا انبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة من العزم ولم يجوزوا كونها
موجبة وارادة مقارنة له بل جوزوا الايجاب اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل اعتبروا لها المقصد الثالث الارادة
غير مشروطة باعتقاد النفع او ميل يتبع وذلك ان الارادة توجد بدونها فلا يكون عين احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا خلافا
للمعتزلة الذين فسروها باحدهما فالقائلين بوجود الارادة بدونهما ان الهارب من السبع في الهرب يختار احدهما مارا وتلاقت في ذلك الاختيار على ترجيح
احدهما بتعين فيه ولا على ميل يتعلق به ولا على ميل يتعلق به مرجح احدهما على الاخر فهذه الارادة لا اقول لا يكون للفعل مرجح على جزمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه بل اقول لا يكون للفعل مرجح على عزمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه بل اقول لا يكون اليه اي الى الفعل داع باعث للفاعل عليه من اعتقاد
النفع او ميل تابع له ومعلوم بالضرورة انه من وجدته وجدته لا يختار بيانه طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة
سوى النجاة ومعلوم بالضرورة ايضا انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متحيرا فيه حتى تفوته السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان ماء وقد علم استواءهما
من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يدعوه في اختياره على الاخر وكذلك جائع عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من
غير داع يدعوه اليه واذا ضعف في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه بثلث وجوهها بدون الميل التابع لها اذ لا وجه للتابع بدون
المتبوع والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرقان لا يرجح ما يختاره احدهما على الاخر الا لمرجح يخصص ذلك الطرف فما دام الاستواء الا يتصور
منه ترجيح اصلا والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الامثلة المذكورة فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح ولا داع كما حققته
فان قيل من البين ان العقل في هذه الامثلة يرجح على الترك فلا تساوي فاحدهما قلنا سلوك احد الطرفين يستلزم ترك سلوك الاخر وبالعكس فاذا استوى
السلوكان فقد استوى احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو ان يتركه سالكا للاخر وايضا السلوكان امران مقدوران متساويان وقد رجح احدهما بلا
داع اليه وهو المطلوب ثم للمعتزلة ان يقولوا ليس يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصورة المفروضة من مرجح يجب فيه اعتماده اذ لولا
ثم مرجح لما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في
الحافظة فلا جرم ذلك لا يعرف الهارب الان انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا ما يقبل اذا فرض تساوي الطرفين في النجاة فان طبعه يقتضي سلوك
الطريق الذي على يمينه لان القوة في اليمين اكثر والقوى مدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في الفرجين والرغيفين فيختار ما يكون اقرب
الى اليمين المقصد الرابع الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور الملائمة لوجهين الاول الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة
فانها لا تتعلق بنفسها بل بالذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي
وفيه اي في هذا الفرق نظر فقد انت ما اخترناه في الارادة من التعريف يعني انه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها
لجواز ان يعتقد الشخص ان في اشتهاء شيء فيميل من الافعال الى حيله اليه فتعالى لم يميل الى ذلك الاعتقاد وما شيء واما اذا فسرت بانها حال من انها
صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا ولا اصلح حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا
الى ما لا نهاية له اللهم الا ان يتذكر ولعل الفرق على تقدير اقتدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة

المقدورة

المقدورة هل يكون صادرة للعبد بارادة اخرى اوجبه الاشاعرة اذ لا تصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون
الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى الوجه الثاني ان الانسان قد يريد شرب دواء مكروه غاية الكراهة نيشد به ولا يشتهيه بل يتقزعه وقد
يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فيهما
عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام
توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبعية وقد يكتمان ايضا في حرام منفور عنه المقصد الخامس انها اي الارادة غير المعنى فانها
لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق والمعنى قد يتعلق بالحال الذاتي وبالماضي وقد توهم جماعة ان المعنى نوع من الارادة حتى عرفوه بانه
ارادة ما علم انه لا نفع او شك في وقوعه وانفى المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على ان المعنى غير الارادة والميل الذي يسمونه ارادة كاعر
هو المعنى اشبه منه بالارادة فتامل المقصد السادس قال الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت ارادة
الشيء غيرها لم يخل اما ان يكون الكراهة مماثلة او ضدها فلا جائز ان يكون اجتماع المتماثلين والمتضادين واما مخالفة لها اي امرا يماثلها ولا يضادها فيجامع ضدها
بل يجامع كل واحد منهما ضد الاخرى اذ المخالف للشيء يكون اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع السواد ايضا ولكن ضد كراهة
الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادة من المتعلقين بالضدين متضادان فلا يجوز اجتماعهما وكذا ضد ارادة
الشيء ارادة الضد فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء فيلزم كراهة الضد مع ارادته اي يلزم جواز اجتماعهما واما لم يقل ضد ارادة الشيء
كراهة ذلك الشيء فيلزم كراهة الضدين لان استحالة ضدية كلا من استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهته واذا ابطل اجتماع كراهة الضد
مع ارادته محال والجواب عن استدلال الشيخ انا نلتزم ان المخالف للشيء يجامع ضده بجواز ملازمتها اي ملازم الشيء ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للاخر ولا يمكن
ان الملزوم لا يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز اجتماع شيء من المعنى الذي مع ضد صاحبه وجواز كون الشيء الواحد ضد المعنى الذي وعلى هذا ايضا لا يجوز اجتماع
الشيء مع ضد مخالفه والا لجاز اجتماعه مع ضده لكن اللازم هو ضد للعلم والتالي اي المحال الذي فلا يجوز ان دل بطلانه على ما ادعيتم
فعندنا ما بينتم وهو ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر به اي بالضد حال ارادة الشيء اذ يجوز ان يخطر بالبال ويتعلق به الارادة
مع الغفلة عن ضده فيتحقق الارادة المتعلقة بالشيء عن كراهة الضد فلا يكون الارادة نفسها وبالجملة فالتلازم الذي لنفسه لا يتوقف على شرط وهو ظاهر وتسليم
ارادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصلا مع حصول الارادة فلا يكون الارادة نفس تلك الكراهة وتمسك من قال ان الشيخ
لم يرج ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا نذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت
اليه واذا ظهر التغاير بين ارادة الشيء وكراهة ضده بما بينا فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد لا مطلقا او قد تنفك عنها عن الكراهة في نظر الضد
بل شرط الشعور به اي بالضد فخلف فيه قال القاضي ابو بكر والامام الغزالي مستلزمة اي ارادة الشيء مع الشعور بضده مستلزمة كون الضد مكروها عند ذلك
المريد والظاهر عند المص خلافه كما ان ارادة ايجاد الشيء الضدين كل واحد منهما من وجه ارادة على السوية او يرجح احدهما بسبب ما فيه من نفع راجح على نفع الاخر
فيكونان مرادين لا على السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما هي اذا اقترنت الارادة باعتقاد النفع او ما شبهه واما اذا اقترنت بقصد مخصص لاحد طرفي
الفعل مقارنة له كما هو رأي الاشاعرة فلا نسلم ان ارادة الضدين مستلزم اجتماعهما مع المقصد السابع قال القاضي من الاشاعرة وابو عبد الله البصري
من المعتزلة الارادة تتعلق بمتعلقها قصدا زائدا على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولا للفعل بعد كونه طاعة كالسجود بارادة الله تعالى
ومعصية كالسجود بارادة للصنم وللقول بعد كونه امرا او تهديدا فان ارادة اي العاصي والبصري انما اي الارادة تتعلق بمتعلقها صفة بقيد موجودة في
الخارج مع كون الارادة كذلك وما ذكراه من كون الفعل طاعة او معصية وكون القول امرا او تهديدا وصفا اعتباريا لا تحقق له في الخارج كيف
والقول لا وجود له بجملته مما يكون يقوم به صفة وجودية وان اراد انها تتعلق بمتعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا نزاع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة
النوع الرابع من الكيفيات القدرة وفيه مقاصد اربعة عشر بل ثلثة عشر كما سيطلع عليه الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر على
وفق الارادة فخرج من هذا التعريف ما لا تؤثر كالعلم اذ لا تاثير له وان توقف تاثير القدرة عليه وخرج ايضا ما يؤثر لا على وفق الارادة كالطبيعة للبسائط
العنصرية وقيل القدرة ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن المبدأ الذي هو مؤثر بواسطة
كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبدأ لا على مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادئ لها باستخدام الطبائع والكيفيات

هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافاعيل ان كان هو الطبائع والكيفيات دون النفوس الناطقة والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة
عند الجبائي لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم يخرج عند القدماء لان الفاعل الذي قد يحاجم
بالآلة واستعمال الآلة وقد يعالج من استخدامه اياها انها شبيهة بالتأثير في هذه الافاعيل وبهذا الاعتبار اشبهت الفاعل كالعاشق فالحركة الطبيعية
فانه شخص طبيعة المقسور للتحريك فكانت النفس كسب الظاهر داخلة في المباشرة وخارجة بالتسبب فالنفس الفلكية قدرة على التغيير الاول لانها
مؤثرة على وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حمل الصفة على ما يشمل الجوهر والعرض معا كما قلنا ولو القوة ايضا او اراد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك لا
نفسه الجوهرية فان كان مستقلا فيها دون التغيير الثاني لانها ليست مبدأ الافاعيل بمختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به والنفس النباتية
هكذا في النسخ المشهورة وقيل بدون سهو الناسخ لما مر من ان النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب ان يقال والقوة النباتية لكن ما في الكتاب
موافق للمخصص بالعكس فانها قدرة على التغيير الثاني لكونها مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة دون التغيير الاول اذ لا شعور لها بافاعيلها واما القوة
الحيوانية فقدرة على التغييرين لكونها صفة على وفق الارادة وجبلة قريبا لافعال مختلفة والقوى العنصرية سواء اريد بها ما هو صورة نوعية لاجسام
البسيطة سمي طبيعة كالنارية والمائية وفي الاجسام المركبة سمي صورة نوعية لتلك المركبة كالصورة المعدنية التي للياقوت والمسخنة التي للمزاجيون او ما هو عرض
قائم بها كالحرارة والبرودة ليست قدرة على التغييرين اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست افعالها مختلفة بل على نهج واحد ويرد عليها ان على التغييرين القدرة الحادثة
على ما يأتي فعاشر الاشاعرة فانها لا تؤثر في فعل اصلا فلا يدخل في التغيير الاول وليست مبدأ الاثر قطعا فلا يدخل في التغيير الثاني وان كان لها مدخل بالتعلق
بالفعل سمي ذلك التعلق كسبا والدليل على ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة انه لو كان فعل العبد بقدرته وتأثيرها فيه واذا ان والا كان فعل العبد واقع بقدرة الله سبحانه اي قدرته
مستقلة بفعل العبد بل هو واقع تأثيرها فيه لما صح من علي انه سبحانه قادر على جميع الممكنات بل جميعها صادرة عنه فلو اراد ولم يرد سيا من الافعال المقدورة
للعباد واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين او عدمهما معا ولا يمكن ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوعه مراد الآخر
فاذا لم يقع وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال وايضا اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا او كون احدهما عاجزا غير قادر على
ما فرض قدرة عليه وتأثيره فيه وهو ايضا محال لا يقال يجوز ان يقع مقدور الله لانه اتم من قدرة العبد لانا نقول اتم منها لتعلقها بما لا يتصور
تعلق قدرة العبد بها ولا يلزم من عدم تأثير قدرة العبد في فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها في هذه الصورة المفروضة مانع اقوى منها اعني قدرة الله
ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في دليل المانع على الوحدانية لان تخلف الاثر متصور في القدرة والتناقض لا يمكن الا بها ويجوز ان يكون عند الله تعالى
عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة لغير المقدور المعين لا اثر له في هذا المعجز ضرورة فلا فرض تعلق قدرتنا بمقدور معين تعلق القدرتان
متساويتين بالنسبة اليه وكان تأثيرهما في طرفه على سواء فكون تأثير احديهما مانعا من تأثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث
لان تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه من الآخر مع تشاركهما في كون ذلك المعين مقدورا
لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز وبهذا الدليل الذي تقريره تأثير القدرة الحادثة بعينه نفى جهم القدرة الحادثة
فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع ان ذلك الفعل مقدور لله فاذا فرض الله سبحانه اراد شيئا واراد العبد ضده الى آخره وانه اي ما ذهب اليه جهم بن
صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية غلو وتجاوز عن الحد في الجبر لا يوسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق وانه اي ما ذهب اليه جهم
مكابرة ايضا ودفع لما هو معلوم بالبديهة لان الفرق بين الصاعد الى موضع عال بالاختيار وبين الساقط عن علو ضروري والاول له اختيار
اي صفة توجد الصعود عقيبها وهو سمي كونها مؤثرة وسمي تلك الصفة قدرة واختيارا دون الثاني اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه
وندفع الاشكال اللازم من تمانع قدرة الله سبحانه وقدرة العبد بما ذكرنا من تأثير قدرته اي قدرة العبد فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه من الخلق فان
قال جهم لا نريد بالقوة الا الصفة المؤثرة واذ لا تأثير لها اعترفتم به فلا قدرة ايضا كان نازعا في التسمية فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة
ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه لفظيا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث
وان قال حقيقة القدرة وماهيتها انها صفة مؤثرة منفعلة بان التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا المقصد
وهل يجوز مقدوران بين قادرين جوزه ابو الحسين البصري من المعتزلة مطلقا قيل معا من غير تفصيل بين ان يكون القادران موثرين او
او احدهما موثرا والآخر كاسبا ويرد عليه ان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب الاشاعرة ومن عدوهم وكمل

معنى الاطلاق النسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين ولكنه نظر الى ان دليل المانع انما يتم اذا كان حصول مراد احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح
كما في تعدد الآلة واما في غيره فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق يجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الآخر فلا يمكن وقوع مراد الاقدر بمكان وجوز اصحابنا
لا مطلقا بل بين قادر خالق وقادر كاسب بناء على اثبات قدرة للعبد غير موثرة في مقدوره بل متعلقة به بتعلق الكسب مع شمول قدرة الله لجميع الاشياء
فيكون مقدور العبد كسبا مقدورا لله تأثيرا ومنعها المعتزلة اي منعوا جواز كون مقدورين بين قادرين مطلقا بناء على امتناع قدرة غير موثرة على رأيهم
بل لا يمكن القدرة عندهم الا موثرة فيلزم التمانع على تقدير كون مقدورين قادرين والمجوزون من اصحابنا لكون مقدورين بين قدرة كاسبة وقدرة موثرة كما
اتفقوا على امتناع مقدورين بين قدرتين موثرتين للتمانع وعلى امتناع مقدورين بين قدرتين كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله سبحانه فعلا مستعلما للقدرة
الحادثة وانها اي القدرة الحادثة لا تتعلق بفعل خارج عن المحل اي محل تلك القدرة الحادثة فلا تقدر زيد على فعل عمرو ولا تتصور اثنان منها محل
لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد بشخصه المقصد الثالث
اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية وتأتي معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وقال بشر بن المعتمر القدرة
الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها صفة عدمية قال فمن اثبت صفة زائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الامام الرازي في المحصل
مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان امرا آخر فنفيه النزاع قال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم
انها اي القدرة الحادثة بعض القادر فالقدرة على الآخر عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة وقيل القدرة بعض المقدور
وفساده اظهر من ان يخفى والله اعلم المقصد الرابع اختلف في طريق اثباتها اي اثبات القدرة الحادثة والعلم بها والحق ما عليه الاشاعرة وهو انا
نعرف ونعلم وجودها بالوجدان كما اشرنا اليه حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري فانا نجد حالة الصعود اختيارا
لنا دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار وقال القدماء من المعتزلة هو اي طريق اثباتها تأتي الفعل بما
تيسره من بعض الموجودات دون بعض فاذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا ان الاول له قدرة دون الثاني قلنا الممنوع من الفعل
قادر عندكم على الفعل ومعلوم قدرته عليه ولا تأتي منه الفعل حالة كونه ممنوعا منه بل مقدور عليه فلا يحصر طريق اثباتها بتأتي الفعل فان قال المدعى
تأتي الفعل منه اي من الممنوع مستند بارتفاع المانع قلنا فالعاجز تأتي منه الفعل مستند بارتفاع المانع وهو العجز فيلزم ان يكون العاجز قادرا فان
قال القدرة صحة للفعل لا موجبة له ولا يمكن ان الممنوع موصوف بالصحة الا ان تخلف عنه لا بل المانع يخلف العاجز اذ ليس معه ما يصح الفعل قلنا
المعلوم بلا شبهة تأتي الفعل مقدور عليه ما واما يخالها واذا فرض زوالها بها تأتي الفعل منها فمن اين لكم وجه الصحة مع احدهما دون الآخر
وقال ابو علي الجبائي هو اي طريق العلم بالقدرة العلم بصحة الشخص وسلامته عن الآفات قلنا قد يوجد تلك الصحة للشخص ولا قدرة له
عند اتفاقه باضداد ما من النوم والعجز فلا يكون تلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتفق بتلك الاعضاء لا قدرة له اجماعا
المقصد الخامس قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل اي انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة
قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه ولا آن وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فنقول اي في الحالة التي
فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل حينئذ لان كون المتقدمة على الفعل مقارنة له يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما
وغير متقدم عنه لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يمكن ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا فيه فلا يكون
القدرة عليه موجودة ولا يمكن ان وجود القدرة بعد الفعل محال لا يتصور فيكون ان يكون موجودة معه وهو المطلوب فان قيل نحن لا ندعي ان القدرة اذا وجدت
في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم احد المحالين وجوده فيه بل نقول القدرة في الحال اما هي على ايقاع الفعل في ثاني الحال وهو اي تعلق القدرة
السابقة بالفعل على هذا الوجه لا يستدعي امكانه اي امكان الفعل في الحال بل في ثاني الحال فلا يضرنا ما ذكرتم من ان الفعل ليس بممكن قبل حدوثه
في جواز كون القدرة موجودة قبله قلنا الايقاع الذي هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل وايجادها اياه محال رأيكم ان كان نفس الفعل على معنى ان التأثير في الفعل
هو عين حصول الاثر الذي هو الفعل فمحال اي فالايقاع محال في الحال لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه وان كان غيره فالكلام فيه
لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير القدرة فيه فللايقاع ايقاع آخر ولزم التسلسل بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال
الايقاع امر اعتباري فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللا ايقاع محتاج الى ترجيح قطعا وهو المراد بالتأثير والايجاد

واذعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد اي قالوا لو لم يكن المنوع قادرا على مانع منه لم يكن فرق بين الزمن والمقيد لان لا معنى لقدرة الحركة اصلا وبين
المقيد الصحيح السالم عن الافات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكان لكن الضرورة القطعية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا
بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الافات اذا قدر كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد وذلك لانه لم يتبدل
ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة حال القيد الذي ليس موضعا لها فوجب بقاء قدرته قطعا والجواب عن الاول ان يقال عندنا لا نعرف سببا
الا ما يجري مجرى العادة من الله سبحانه بخلق الفعل مع القدرة فيه اي في المقيد حال ارتفاع القيد فان مدار الارتفاع مستمر وعدمه اي عدم جريان العادة
بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فان ارتفاع زمانه غير مستمر وهذا المقدار من الفرق كاف شهادة البديهة والجواب عن الثاني انا نمنع عدم تبدل
صفاته حال القيد فان الله سبحانه يخلق فيه القدرة حال كونه مقيدا وخلقها فيه حال كونه مطلقا ما شاء ولا حاجة لانسان القدرة في المقيد الى طرو ضد
من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه المقصد السابع قال الاكثر واكثر الاصحاب بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله انها اي القدرة الواحدة
لا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتها لذلك القدرة المتعلقة بهما بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا
متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا يمكن ان ما يجده
عند حدوث احد المقدورين صالحا لايجاده عند صدور الاخر وقالت المعتزلة اي اكثرهم قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة
وقول اي ناتم من منهم متردد في افاعيلها فقال مرة القدرة الغائية بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والارادات ونحوها دون
القدرة الغائية بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتقادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل واحدة منهما اي من قدرة القلب وقدرة
الجوارح تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وقال تارة ثالثة كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان
كلا منهما لا يؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الالة اي لمنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة الغائية بالقلب لعدم الالات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال
وكذا العكس وقال ابو هاشم رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها خاصة دون القدرة العضوية فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن
الراوندي من المعتزلة وكثير من اصحابنا تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا واحتجت المعتزلة على انها اي القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات
من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات مع اتفاقهم بانه لا يصح بها اي بتلك القدرة الواحدة مثلان في محل واحد
في وقت واحد وانهم اي المعتزلة يقولون فيما ذهبوا اليه من تعلق القدرة بالضدين الفرق لا لا معنى للقدرة الا التمكن من التصرف اي طرفي الفعل
المقدور ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل وتركه الذي هو ضده ونقيضه فهو مضطر ومجبور على الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه لا قادر عليه
وهو بديهي وعلة اي على كون المكلف قادرا متمكنا من الفعل تثبيت الدعوة الى الحق والثواب والعقاب على الافعال القلبية والقالبية واذا ثبت تعلقها
بالمتضادات فتعلقها بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانا ان اريد بان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين
ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسمية مضطرا فالاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة لا يرى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث
يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه بالجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك من مقدوره قال الاخرى دليلنا
ان القادر على الشيء لا بد ان يكون قادرا على ضده قلنا جاز ان يكون القدرة المتعلقة بها مقدورة لا واحدة قال الامام الرازي القدرة يطلق على معنيين
القدرة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها
اراده الضد الاخر حصل ذلك الضد الاخر ولا شك بان نسبتها الى ضدين سواء وهي قبل الفعل والقدرة يطلق ايضا على القوة المجتمعة
لشرائط التاثير بعينها ولا شك انها اي القوة المجتمعة لشرائط التاثير لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل هي اي القوة المجتمعة بالنسبة
الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الاخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة
فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به سوى وجود سائر المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط
لوجودها دون غيرها وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المجتمعة لشرائط التاثير
فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة لما ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور
المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وفيه بحث هذا ملخص بعض الشرح وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف

يصح ان يقال اذا اراد بالقدرة القوة المجتمعة لشرائط التاثير وقد قال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على افراد ما لا يشارك
اللفظ ليس سمى لان مفهوم القوة المجتمعة مشترك معها وان كانت هي في انفسها متحدة بالماهية او بالهوية المقصد الثامن العجز هي موجود مضاد
للقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم في اخر اقواله حيث ذهب الى انه اي العجز عدم القدرة وهي كونه موجودا مع انه معترف بوجود
الاعراض وخلافا للاصم فانه نفى كون الاعراض العجز عرضا موجودا من حيث انه نفى الاعراض مطلقا لنا في اثبات كونه وجوديا السنة الضرورية بين الزمن
والمنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما بين الانسان في الزمن صفة وجودية هي العجز
وليس هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يحملها اي السنة الضرورية على عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان الممنوع قادر على ما به
كما هو قال الامام الرازي لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لما نقول
كلاهما محتمل واذا لم يتم دليل على ايهما كان الاشتغال باتيانه وفي نقد المحصل ان القدرة ان صرفت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء
وتكون القدرة اولى بان لا تكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بما يعرض عند سلامة الاعضاء وهي ما يمكن او ما هو علة له وجعل
العجز عبارة عن عدم تلك العلة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ومتنازعه حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز
وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ثم قال الشيخ ابو الحسن الاشعري في الايجاز من قوله العجز اما متعلق بالموجود دون المعدوم على
قياس القدرة فالزمن عاجز عن التصرف الموجود لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم حال يحصل به ارادة واختيار على هذا القول ان العجز لا يتعلق المجوز عنه
ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكر في القدرة وله قول ضعيف هو انه اي العجز اما متعلق بالمعدوم دون الموجود واليه ذهب المعتزلة وكثير من اصحابنا وعلى هذا فالزمن
عاجز عن القيام المعدوم لا عن التصرف الموجود وان لا يضطر اليه كيف لا سبيل الى الانكار عنه وجواز تعلقه اي تعلق العجز بالضدين فرع ذلك اي بجواز
على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود
ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا استدم العجز عن المجوز عنه في هذا القول واما على القول الاول فلا يسبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت معتمد القول الاول الذي هو للاشعري
انه اي العجز ضد القدرة في جهة التعلق فتعلقهما واحد والا لما تضادا في ان التعلق والقدرة متعلقة بالموجود كما هو حكم العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك
الارادة والكراهية فانهما لما تضادا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادا وهو معتمد القول الثاني هو الاجماع من العقلاء على عجز الزمن
عن القيام مع انه معدوم قال المص ولو قيل في الاستدلال على القول الثاني ان لم يتعلق العجز بالمعدوم يلزم عدم عجز المتحرك بمعارضة القرآن اي يلزم ان
لا يكون المتحرك معارضته عاجزا عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله وانه خلاف الاجماع لان الامة مجمعون على عجزهم عن الاتيان
بمثل القرآن وخلاف المعقول ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما يكون بالاقدار لا بما عداها لكان حسنا جدا ويمكن الجواب عن الاستدلال بان العجز يعارض
باشتراك اللفظ لعدم التوارد وهو ظ ولصفة وجودية مستحيل الفعل لا عن قدرة كما في المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني و
عاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحرك عاجز عن بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ بنى قوله على مذهب المعتزلة كما اشير اليه
المقصد التاسع المقدور هل هو متبع للعلم او الارادة للمعتزلة فيه خلاف فذهب قال منهم هو متبع للارادة فلا اي كون المقدور تبعا للارادة حقيقة
القدرة ومتعلقا بها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبعا للارادة قطعا ومن قال منهم هو تبع للعلم فلان صاحب الملل في صناعة
زاد لها من مزيج تصدر عنها افعال محكمة متقنة لا تصدر تفاصيل اجزائها ولو قصد عالم بوجه على تلك الوجوه من الحسن والاحكام فان
الطائب الحاذق يراعي دقائق كثيرة في حرف واحد فلا قصد اليها ولو له حظ وقصد اليها لانه كثيرة واما الاشاعرة فقد حكموا بان مقدورات العباد
مخلوقة لله بارادته المتعلقة بتفاصيلها المقصد العاشر هل النوم ضد القدرة فلا يكون في حال النوم مقدوراته او ليس ضدا لها فجاز ان يكون فعله
مقدوراته فقول اسعد المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز صدور الافعال المحكمة القليلة منه بالتجربة
ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال العليلة فقيل هي مقدورة له وان كان لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وقيل من الادراكات
باتفاق العقلاء وقال الاستاذ ابو اسحق هي غير مقدورة له فان النوم مضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات وتوقف القاضي ابو بكر وكثير من
اصحابنا وقالوا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدي ندعي الضرورة في العلم بكونها مقدورة
للنائم من حيث انا نفرق بين ارتعاشه في نومه وبين تقلبه وتقريره وبسطها كما نفرق بينها وبين حركة المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما

في النائم لا بعد عن التشكيك في صحتها في حق السلطان وهو بعد عن المعقول قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي نوع هزاة
فانا فقطعنا بكون الزعيق ضرورية وكون النائم مثلا مكتسبا في حق المستيقظ فلعل الاستقاط في الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان لقائل ان يقول
اذا كان النوم مضادا للعلم وباقي الادراكات فاذا تقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله واما الرؤيا فخيال باطل
عند المكلمين اي جمهورهم اما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك حالة النوم من المقابلة وانبساط الشعاع وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة
وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الادراكات فما يراه النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام
الباطلة واما عند الاصحاب اذ لم يشترطوا في الادراك شيئا من ذلك اي مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة فلانه اي الادراك حالة النوم خلاف العادة
اي لم يجر عادته سبحانه بخلق الادراك في الشخص وهو نائم ولان النوم عذر الادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل وقال الاستاذ
ابو اسحاق انه اي المنام ادراك حق بلا شبهة اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه في نومه من ابصاره للمبصرات وسمعه للمسموعات وذوقه للمذوقات
وغيرها من الادراكات وبين ما يجده السلطان في يقظته من ادراكاته فلو جاز التشكيك فيه اي فيما يجده النائم لجاز التشكيك فيما يجده السلطان ولزم السفسطة
والقدح في الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة ولم يقل الاستاذ في كون النوم ضد الادراك المقدر ان الادراك للنوم بجزء من اجزاء الانسان غير ما يقوم به
النوم من اجزائه فلا يلزم جواز الصدق في محل واحد وقال القاضي المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك وذلك ان الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة
فان الحواس الظاهرة اذا ادركت صور المحسوسات الخارجية واداتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة المتخيلة التي من شأنها
تركيب الصور اذا تركبت صور فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن مشاهدة
لكونها صورة خارجية بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك ومن طبائع القوة المتخيلة التصوير والتشبيه واياها حين لو خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل
اعني رسم الصور في الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما تولد الصور من الخارج على الحس المشترك فانها اذا انتقش بهذه
الصور لم تتسع لانتقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابلية وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليها بالضبط عندما
يستعملانها فيعوقان لذلك عن عملها واذا امن هذان الشاغلان او احدهما تصرفت بفعلها وظهر سلطانها في الصور ولا شك ان الشخص اذا نام انقطع
عن الحس المشترك تولد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة في الحس
المشترك وهو وجوده فيه ويكون ذلك اي وجدانه في الحس المشترك وارتسامه فيه على وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك عليه اي على الحس المشترك
من النفس الناطقة وهي ما عدا من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات من الازل الى الابد مرتسم فيه بل في جميع المبادي العالية والملائكة
والملائكة السماوية ومن شأن النفس الناطقة ان تتصل بتلك المبادي اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش بعض حاضرها كان او سيكون او هو
كائن الا ان استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا فصل لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسمت فيها ما يليق من احوالها
واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس راتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات لاحاطت
بها اشياء منها ثم ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس يلبسه ويكسوه الخيال اي القوة المتخيلة لما جبل الخيال عليه من الحركات والانتقال من
شيء الى آخر مشابه له وهو ما وس النفس بين الاشياء المنفصلة والتركيب بين الامور المتفاصلة على وجه محتمل واي محتمل صورا اي
يلبسه صورا جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيحتاج في معرفة ما ارتسم في النفس على الوجه الكلي الى التعبير اي ان يرجع
المعبر رجوعا مقرونا بحدوده اي بما رآه النائم من تلك الصور التي صورها المتخيلة حتى تحصل المعبر هذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب
على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع المطابق لما في نفس الامر وقد لا يتجرد
اي فيما اخذته النفس الخيال فيؤديه كما هو بعينه اي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية فيقع ما رآه النائم من غير حاجة في المدرك الى التعبير
وقد تصرفه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك المنظر الى آخر وهكذا مع تفاوت وجه المناسبة في تلك النظائر حتى ينتهي على المعبر
طريق الوصول اليه الوجه الثاني ان يرد عليه اي على الحس المشترك لا من النفس بل من الخيال الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس
الظاهرة مما ارتسم فيه في اليقظة فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت منه بعض الصور الخيالية ولذلك قال من دام
فكره في شيء دارت صورته في الخيال يراه في منامه وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنتقشها في الحس المشترك

فيصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجية وقد تفصل ايضا بعض الصور المتخيلة اليه من الخارج وترتبها
مثال ولذلك قلنا فيما النوم من هذا القبيل واما ما يوجبه مرض كثوران خلط من الاخلاط الاربعة او بخار فان المرض اذا اثار خلطا او
بخارا او تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات ولذلك فان الدموي يرى في خلمه الاشياء الحمر والصفراوي
يرى النيران والاشعة والسوداوي يرى الجبال والارض والبلغمي يرى المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه
وهذا الوارد على الحس المشترك يسميه الوارد من عليه من الخيال وما يوجبه مرض او غلبة خلط من قبيل اضغاث الاحلام لا يقع ملوا ولا تعبير
بل لا تعبير له فروع للمعتزلة متفرعة على القدرة والعجز الاول اختلفوا فيمن يمكن من حمل ماء من نقطة ولا يمكن من حمل ماء آخر فيهما
اي في الماء الاول فقيل هو عاجز عن حمله اي عن حمل الماء الاول هذا هو الموافق لكلام الامدي وان كان الموجود في اكثر النسخ حملها وقيل هو
لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة بالنسبة الى الاول فلا يقال هو عاجز عن حمل الماء الاول ولا هو قادر عليها وقيل هو قادر على حمل احدهما اي احد
الماءين من غير تعيين وغير قادر على احدهما من غير تعيين اي هو قادر على حمل ماء غير معين من بين الجملة وليس بقادر على حمل ماء معين غير معين ايضا
والكل ان جميع هذه الاقوال الباطلة مناقض لما علم ومذهبهم في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات فان الماء الاول معين كانت او غير معينة
من جنس مقدورات العبد فالقول بانه عاجز عنها او غير قادر عليها مناقض ذلك الاصل فان قيل هذا ما ذكرتم لكن لا مطلق بل بشرط وهو
ان لا تتعلق القدرة الواحدة في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد باكثر من مقدور واحد ولو كانت القدرة على حمل ماء قدرة على حمل ماء اخرى
لكان ذلك مخالفا لما اصلنا المشروط بما ذكرنا قلنا في الرد عليهم المحل فيما نحن فيه هو المحمول المتحرك وهو مختلف يعني ان المقدور فيهما هو الحركة و
محلها الجسم فهو متعدد ولا واحد فلا يمكن تعلق القدرة بحركتها مخالفا لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفا الا انه لم يوجد له من القدرة غير
ما يوازي الاعتمادات في احدى الماءين فهو لا يقدر على حمل الجميع الا بزيادة في القدرة موازية للاعتمادات الماء الاخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد
لكان قادرا على رفع الجميع قلنا هذا وان تخيل في الماءين المتلاصقين فانه يتولى في ماء اخر منفصلة عن الماء المحمولة فان قلتم انه يمكن
من حملها مع حمل الاول مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الاول فهلا تجوزون ذلك في الماءين المنفصلين وان قلتم انه لا يمكن
من حملها بالقدرة التي تمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم اصلكم لا محالة لان المقدور من جنس واحد في محلين مختلفين النوع الثاني تخصيص
يقدر كل منهما على حمل ماية من اذا اجتمعا عليه اي على حمل الماء وحملاه معا فقد اختلف المتعلق ههنا فنهم من قال وهو الكرامية حملها واقع بقدرة
كل واحد فكل منهما يفعل في كل جزء من اجزاء الماية حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد وهذا اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد مستغن بكل
منهما عن الآخر وربما التزم هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعدا جدا بل مستحيلا ومنهم من قال وهو قاضي القضاة والكعبي هذا حامل
للبعض بحيث لا يشاركه فيه صاحبه وذلك حامل للبعض الآخر كذلك ولا شك انهما فعلان في جزء واحد من الماء المحمول ولا يمكن ما يقدر من الحكم اذ لا لزم
ان يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك فان نسبة كل جزء من اجزاء الماء المذكور الى كل واحد من القادرين على السوية
فلا سوغ شيء منهما لفعل احدهما النوع الثالث وهذا مبني على تاثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة
حركات متعددة الى جهات مختلفة فيجوز ان تحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا الى اخرى الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وتحركه ايضا
تضرب بين مثلا عليها دفعة فتفرق في تلك الجهات جزءا ما في محال مختلفة كاجزاء مثلا صخرة فلا يجوز ان يولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة مختلفة
تحرك معا الى جهة واحدة بل يجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة مثلا صخرة عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء من تلك العشرة المجتمعة غير القدرة
على تحريك الجزء الآخر فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة اجزاء وما يجب ان يكون عدد القدرة الثابتة بالقادر على التحريك وبالعدد الاجزاء
المجتمعة والا اي وان لم يكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزء
لكان اي تلك القدرة وقد كرر هنا بتاويل التمكن قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان تقدر العقد على
تحريك الجبل وهو محال بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الآمدي هذا الفرع مما اتفق عليه العلماء بالتوليد وهو من قبيل تحريك الانام
البارق ودعاء بهم الجامدة فانه اذا قيل لم كانت القدرة بالواحد تحرك الاجزاء المتفرقة وهو في كل واحد منها حركة ومنع عليها ذلك عند
انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام فعل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجد الى الفرق سبيلا ولذلك

قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندري لذلك سببا غير انا وجدنا ان ما حصل علينا بحركته عند الافتراق يعسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا
الذي قالوه وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان يكون مماس حركات عدد الاجزاء لجواز
ان يقال جرت عادة الله تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وان يكون يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك في المجتمعة على وجود
قدرة اخرى منضمة الى الاول من غير ان يكون عدد القدر كعدد الاجزاء ولا يحيص لهم عن ذلك واما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك
الا ترى انا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك الا بسبب انضمام اجزاء القيد الى رجليه وهو مبني على اصل في جواز منع
القادر وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون المنع بمعنى يختص بصورة التقييد
لا وجه له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان مانع القيد لا يزول وان تضاعف القدر على الاجزاء المجتمعة
فانه قال بزوال المانع متقدر بان يوجد قدر موازية لعدد الاجزاء المتضمنة وما نقلناه تبين ان كلام الجبائي من تتمة النوع الثالث كما هو المناسب
لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا الرابع اي من النوع قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالقيد فانه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه وهو
اي كون القدرة مانعة عن الفعل فرع ان المعدوم مقدور حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا حال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود ولكنا
بينا بطلان كون المعدوم مقدورا لما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله وبه اي بكون الاجتماع مانعا عن التحريك منع الجبائي كون القادر
على جملة ما هو من قادرا على جملة الاخرى مهما حكم بانه ليس قادرا على جملتها وبه تحقق لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضي كون ذلك القادر
قادرا على جملة الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه الحادي عشر ان من مقاصد هذا النوع وكانه هو من النتائج فان هذا المبحث من فروع
المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فان حمل كلام الجبائي من تتمة النوع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا مقصدا رابعا وان
جعل نوعا على حدة كان نوعا خامسا واما جعله مقصدا حادي عشر فلا وجه له القدرة المحركة بنية ويسمى عمل مقدر ويقوى على التصعيد والرفع
الى جهة الفوق منهم من جوز ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة فان كل ما قل بحركة تناوله يعلم ان رفع شيء اشق واقوى من تحريكه
دحرجة وعليه ان على المنع البهشمية اي الطائفة التابعة لابي هاشم واوجبوا التصعيد والرفع زيادة قدرة واحدة على القوة المحركة بنية ويسمى
ولا يكفي ما بينه من التكلم اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز احتياجهم الى ما يزيد عليها المقصد الثاني عشر بل الحادي عشر
لما عرفت القدرة مغايرة للمزاج من وجهين الاول المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة
بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها وكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه
الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك ان احكام هذه الاربع واثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة
دون القدرة فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هي كيفية تابعة له الثاني المزاج
قد يمنع القدرة كما هذه اللموس فان من اصابه لغوب واعياء تصدر عنه افعال بقدرته واصابه ومزاجه مانع قدرته في تلك الافعال والتي لا يمنع نفسه
فالقدرة غير المزاج المقصد الثالث عشر بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه ان
يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست بالكرة الوجود عن الناس ثم ان القوة بهذا المعنى مبدأ اولا لزما اما المبدأ فهو القدرة اعني كون
الحيوان بحيث اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو ان لا يفعل الشيء سهولة وذلك لان مزاولة التحريكات الشاقة اذا انفعل عنها
صدر ذلك عن انه فعله فلا جرم صار للانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو الانفعال
ثم ان القدرة وصفا هو كالجنس لها اعني الصفة المؤثرة في الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان
امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فقولون للابيض انه اسود بالقوة اي يمكن ان يصير اسود وسموا
الحصول والوجود فعلا وان كان في الحقيقة انفعالا بناء على ان المعنى الذي وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا هذا الامكان
قوة سموا الامر الذي تعلق به الامكان وهو الحصول والوجود فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كانه امر ممكن في ذلك الخط خصوصا
اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع بحركة ذلك الخط لو تحركت على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوة ضلعيها اي مربعه
يساوي مربعيهما واذا استبان هذه المعاني على صحيفة خاطرك فلنرجع الى ما في الكتاب فنقول القوة يقال للقدرة والمراد ههنا جنسها اي

المقصود

المقصود من هذا المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة ولو كان لابن سينا مبدأ لعبرة اخر من حيث هو آخر دون ما من حيث هو آخر
ليدخل فيه ان في هذا الحد المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو معالج لصناعة الطب عامل لمستقصاتها وبما يؤثر من حيث هو جسم منفعل قابل لتأثير
من الدواء وهذا مبني على ما تبادر على الاوهام من الانسان هو هذا الجسم والتحقيق ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر
هو البدن وهما متغايران بالذات فالاول ان يمثل بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاط الردية التي هي احد امراض نفسانية واما كان هذا القيد
موجبا لعموم الحد ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الاخر هو المغاير بالذات على قدر الحقيقة علم ان النظر بالاعتبار كان والقوة
بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها مظهر يصدر عنها
اولا فالاول الحس التكليه والثاني الطبيعة العنصرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس الانسانية وقد مرت الاشارة
اليها فان الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا يكون القوة معروفة عليها قول المصنف بل قول العرض العام لامتناع اشتراك
الجوهر والعرض في وصف جنسي ويقال القوة للامكان المقابل للفعل لانه اي هذا الامكان سبب للقدرة عليه اي على الشيء الذي تعلق به هذا الامكان
مجازا وذلك لان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذي تقابل الفعل لم
يؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كانت القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها واما لم يجعل الامكان
المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازي ورجحه بان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك كما نقلنا ولان اللازم للقدرة على توجيه
هو الامكان الذاتي لا المقابل للفعل والمنسب على ذلك قال المص وهذا اي الامكان المقابل للفعل المسمى بالقوة غير الامكان الذاتي فانه
اي الامكان الذاتي قد يقارن الفعل فان الاسود بالفعل لكن سواده امكانا ذاتيا وينعكس من الطرفين اي طرفي الوجود والعدم فان يمكن
الوجود يمكن العدم ايضا وبالعكس ودون هذا الامكان المقابل للفعل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يلزم ان يكون وجود السواد وعدمه
معا بالقوة فان قلت فذلك ما ذكرت ان الامكان الذاتي اذا قد يقارنه العدم كان مقابلا للفعل ويسمى بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك كما في
مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ما بهذا الامكان دون الامكان الذاتي والنطفة يمكن ان يكون انسانا مع صدق قولنا لا شيء من
النطفة بانسان بالضرورة فاعلم وقد يقال القوة في العرف للقدرة نفسها وهذا تكرار لما ذكر اولا ويقال القوة لما به القدرة على الافعال الشاقة
وهذا العبارة يوهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ لهذه القوة فهي الباعثة المزعجة
ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد يقال اراد هذا بالقدرة على الافعال الشاقة التي تمكن منها ويقال القوة لعدم الانفعال
والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذا حصلت بالاعراض النفسانية المقصد الثالث عشر وفي النسخ
المشهورة الرابع عشر الخلق ملكة يصدر عنها اي يصدر عن النفس بسببها الافعال بسهولة من غير ان تروي في صرف صرف او
ضرب الطنبور من غير ان يفكر في نقرة نقرة او في نقرة نقرة فالكيفيات النفسانية اذا لم يكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم يكن مبدأ
لصدور الفعل عن النفس لم تسم ايضا خلقا واذا كانت مبدأ له بعسر وتأمل لم يكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا
وتنقسم الخلق الى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال ورذيلة هي مبدأ لما هو نقصان وغيرهما وهو ما يكون مبدأ لما ليس بشيء منهما والنفس الناطقة
من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلث احديها القوة التي يعقل بها ما يحتاج اليه في تدبيره وتسمى قوة عقلية ملكية
وثانيها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن وتدفع ما يضره وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثها ما يدفع به ما يضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية
سبعية ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلاثة طرفان ووسط فالفضيلة الحاصلة من الوسط من احوال هذه القوى والرذيلة من الاطراف
من تلك الاحوال وغيرهما اي غير الفضيلة والرذيلة ما ليس شيء منهما اي من الوسط والاطراف فالفضائل الحاصلة اصولها ثلثة من الاوساط
من احوال القوى المذكورة والرذائل الحاصلة اصولها ثلثة من اطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلثة اخرى من قبيل
التفريط كل طرف في الافراط ذميم فالعفة هي الفضيلة للقوة الشهوية متوسطة بين الجمود الذي هو افراط هذه القوة والخمود الذي هو تفريطها
والشجاعة هي الفضيلة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو افراط في هذه القوة والجبن الذي هو تفريط فيها والحكمة هي الفضيلة العملية
الحاصلة متوسطة بين الجربزة التي هي افراط هذه القوة والبلادة التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة اصول للفضائل الحاصلة ومجموعها هي عدالة

ومقابل الحد الذاتي واحد هو الجور في المختصر قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة هنا هي التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية
وملوحظ باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجور والعفاف والمراد بملكة الحكمة العملية العلم بالامور
التي وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين بما نقلناه انضمام الحكمة المذكورة هنا معابرة
للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا وبما يجب التنبيه له ان الافراط المذموم
انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة
المركبة من العفة والشجاعة والحكمة يكون افضل من كل واحد من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفة الله تعالى ومعرفة افعاله
سبحانه المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلة في العدالة كما يظهر بادنى تامل بما قلتم لمن له فطرة سليمة
والخلق معابر للقدرة لان الخلق هيئة نفسانية مصدر الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس معنى ذلك انه اصل القدرة وايضا لا يجب في الخلق
ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة فالقدرة مبهمة سيما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء فان الخلق لا يتصور
ذلك بل لا بد ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل واحد الضدين خاتمة في تفسير كيفيات نفسانية قد مر في النوع الثالث والرابع الاول
من هذه الامور القدرية الاول من هذه الامور القدرية المحبة فهي هي الارادة محبة الله تعالى لما اراده تكرامتنا ومنه قولنا على التابيد ومحبتنا لله تعالى
ارادتنا لطاعته وامتثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي هو على الاستمرار ومقتضية
للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وقرار واما محبتنا لغيره تعالى فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه من لذة ومنفعة او مشاكلة بحيث لا تستمر المحبة العاشق
لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والولد للوالد والصديق لصديقه الثاني من الامور عند المعتزلة ان الرضا هو الارادة فاذا لم يرض الله تعالى
الكفر لم يكن مريدا له ايضا وعندنا الرضا هو ترك الاعتراض فالكفر مع كونه مرادا ليس مرضيا عنه لانه معترض عليه الثالث الترك بحسب اللغة
هو عدم فعل المقدور سواء كان متاركا فقد من التارك اولا كان حالة الفعلة والنوم وسواء تعرض لفعله او لم يعرض واما عدم ما لا قدرة عليه فلا
يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام وقيل ان كان قصدا اي عدم فعل المقدور اما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال
ترك النائم الكتابة ولذلك يتعلق به ان بالترك الذم والعقاب والمدح والثواب فلولا انه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعا وقيل انه اي
الترك من افعال القلب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتكابه وقيل هو اي الترك فعل الضد لانه مقدور والعدم اي
عدم الفعل مستمر من الازل فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة وقد يقال دوام استمرار مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار
عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثرا للقدرة قالوا ولا بد ان يكون لكل الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما او كل منهما مقدورا ولم يصح
استحالة الترك متاركا فلا يقال ترك لتعرض الصعود الى السماء ولا ترك حركة جدار الاضطرارية حركة الاختيارية ولا ترك حركة الاضطرارية الصعود
الرابع من ملكة الامور العزم هو عزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الاراء العقلية والشهوات والنزعات النفسانية
واما مع ترجح احد الطرفين حصل التجزم وان ترجح حصل العزم وهذا كله ان الذي ذكرناه في تفسير ما عدا الترك انما يصح اذا لم نفسر الارادة
بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع بل بالميل او ما يقتضيه من اعتقاد النفع او ظنه اما اذا فسرنا بالصفة المخصصة فلا يصح
لان الصفة المخصصة قد تخصص بالاكمل محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب ان يقارنه الصفة المخصصة النوع الخامس
من انواع الكيفيات النفسانية بقية الكيفيات النفسانية وفيه ان في هذا النوع مقصدان الاول اللذة والالم لا يسبان لان كل عاقل بل كل حساس
يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميز ما عداهما بالضرورة فلا يقدر فان تحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجداني يجزئ بهما
فقد افاد العلم لكن الماهية على وجه لا شان لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على ما مر وهذا حالا يخفى على ذي انصاف
ثم قد يتقصد في المحسوسات شرح الالم وذكر الخواص دفعا للالتباس الثاني وقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك
المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشيء الخاص به لا يتكيف بالحلاوة والموسومة للرائحة واستماع النغمات الطيبة المناسبة
للقوة السامعة والجاه هو كالجاه والرفعة والتغلب للغضبية وكادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا
من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث

اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما يتنزه الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر
فانه الم لا لذة وبهذا ايضا ظهر ما فيه قد اجيب في تعريف الالم قال الامام الرازي وذلك ان كون اللذة على الادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان
فانا ندرك بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي لذة ونعلم ايضا ان لنا ادراكا كالكلام الذي هو ملائم لا اشياء واما ان اللذة هل هي
نفس ذلك الادراك او غيره وانما ذلك الادراك سبب لها اي اللذة وانه هل يمكن ان يحصل اللذة بسبب آخر مغاير لذلك الادراك ام لا وانه هل
يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة اولا يمكن فلم يتحقق شيء من هذه الامور بدليل فوجب التوقف فيه اي في الكل الى قيام البرهان وكذا الحال
فيما بين الالم وادراك المنافر فان قلت كيف يتاتى له هذه المناقشات وقد اعترف ان تصور ما يلائم واجل من تصور الملائم والمنافر
قلت لعله اراد ما على تقدير احتياجها الى التعريفين دون استغنائها عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورها على وجه الجزم
مما يذكر في تعريفها لا يستلزم تصور كنهها وقال ابن زكريا الطبيب الرازي اللذة اي لذة الحس امر محسوس موجود في الخارج بل هي امر
عرفي هو زوال الالم واليه اشار بقوله وما يتصور منها اي من اللذة اما هو دفع الم من الالام كالاكل فانه دفع لالم الجوع والجماع فانه دفع لالم دفعة
المني لا تثبيت وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعني زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية ولا يمنع كون الشيء
دفعا اي دفع الالم وزواله احد اسبابه اي احد اسباب حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا شعور بها فاذا زالت الحالة
الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة اما نازعه في مقامين احدهما انه اي اللذة ونوع كيفية نظرا الى الخبر
دفع الالم فان من المعلوم البين ان اللذة امر وراء زوال الالم وثانيهما انه لا يمكن ان يحصل اللذة بطريق آخر سوى دفع الالم وما ينبه على انه
قد يحدث اللذة بطريق سواه ما يوجب اللذة دفعة ملائم اليه ولا ان يخطر بالبال حين يقال ايها ان اللذة التي اوجبها ذلك الشيء دفع لالم الشوق
اليه اذ لا امكان له بدون الشعور وذلك الموجب للذة دفعة مثل النظر الى وجه مليح والعثور على مال بغتة والالهام على مسيلة علمه فجاة فان
الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم يعتد انها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا ساريا لها وقد يقال انه كان مدركا
لكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها في ضمن جزئياتها ومشتاقا معتدا انها واذا لم يكن له شعور بهذه المعاني فاذا حصلت له هذه الجزئيات
زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات اخر زال بعض اخر وهكذا فلا يحقق لذة بملازمة زوال الالم ثم قال الحكماء الالم سببه الذي تفرق الاتصال
الاتصال فقط بالتجربة وهذا مذهب جالينوس فالحار انما يوجبه وهو لم لانه تفرق الاتصال وكذا البارد وملزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه
وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتلاشى اليه ويلزم من ذلك تفرقها فانجذب عنه والاسود الحاكي المظلم هو لم لشدة جمعه والابيض
الضيق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات هو لان بفرط التفريق والعفص والقابض بفرط التكثيف المستتبع للتفريق وكذلك
الحال في المشمومات فبعضها تفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية يوهم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وبالجملة
اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع وانكره الامام الرازي فان من عقر اي جرح بدن بسكين سكين الحدة في الغاية لم يحس بالالم
الا بعد زمان ولو كان ذلك اي تفرق الاتصال سببا ذاتيا فيما لا يمنع التخلف عنه وحيث كلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سببا له كذلك
بل تفرق الاتصال الحاصل بالقطع يفيد العضو لو المزاج الذي هو الموجب وحصوله يستدعي زمانا ما وان كان قليلا فربما يعتد العضو المقطوع
بالاستحالة الى مزاج مثل الحاصل بالقطع فيحصل الالم الذي هو سببه وربما احتج الامام على ما ذكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم بان التفرق عدم الاتصال
عما من شانه ان يكون متصلا وهو عدمي فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذي هو وجودي بالضرورة واحتج ايضا على ذلك بان التفرق انفصال اجزاء
الغذاء لجميع الاجزاء ولا تصور من المداخلة الا بعد تفرق فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان تفرق اتصال اجزاء
المغتذي وتتوسط منها وتتشبه بها والاغذاء حاصل لاكثر اجزاء المغتذي في اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصلا لاكثر الاجزاء في اكثر الاوقات
فيجب ان يعلم التغذي وليس كذلك لان المغتذي لا يجد الما اصلا فلا يكون التفرق هو لما بالذات وكذا نقول ان الغولا يحصل الا بتفرق الاتصال
مع انه غير مؤلم بل نقول ان اعضاء البدن لا شك انها دائما في التحلل ولا سيما لما لا ان تنفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل محسوسا
بظاهر البدن دون باطنه وذلك لان التحلل هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال لما ملازما مع عدم انه لا الم
فيه فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحلل تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد

من ملكة التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان ملكة التفرقات كثيرة جدا لان الامور الموجبة للتفرق لا تنحصر بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع
الاجزاء فالتفرق الحاصل منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مولما بالذات لعم الالم الاعضاء باسرها لا يقال ملكة التفرقات مولمة الا ان الآمها لما استمرت لم يحس
بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لا يعني بالالم الا المعنى المخصوص الذي يجد الحي من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل
على عدمه فلهذا قال قبل الحس شاهد بان تفرق الاتصال مولم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المولم بالذات فان اختلاط الغاذي
لما زال بالتفرق عاد طبعه كل منهما الى اصله الكيفية الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج الذي هو طبيعتها لا التفرق العدمي فلا يلزمنا جعل العدمي
سببا للوجودي واحتج في الملخص بوجه اخر الزامي وهو ان العلماء متفقون على ان الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام التي تحت كرة القمر
انما تحدث عن مبدا عالم الغيب وانما تحلل الاعراض والصور في تلك الاجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركب يتحقق بصورة او كيفية
لان مزاجه اذا استعد واقتبل تلك الصورة او الكيفية من واهب الصور فيحدث بكونه السبب القريب للذة والالم بنوعا واتفاقا هو المزاج
لا التفرق وزاد ابن سينا للالم سببا اخر فقال السبب القريب للالم امران احدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس وثانيهما هو سوء
المزاج وهو على قسمين صنف وهو المختلف فالمختلف مزاج غير طبيعي يرد على العضو وتزيل مزاجه الطبيعي ويمكن ان يكون بكثير كان المزاج الطبيعي و
المختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين سوء المزاج المختلف ولذلك اي ولان سوء
المزاج المختلف سبب للالم يولم لسعة العقرب حالا ولم يولم الابرة بل تلك اللسعة انما ابلاما من لمراحة الكبرى ولو كان المولم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر
كذلك لكن سوء المزاج المتفق فانه لا يولم ويدل عليه برهان انى ولمي اما انه فان حرارة المدفوق اكثر من حرارة صاحب الغب بكثير لان حرارة
الدق متفرقة في جميع الاعضاء الاصلية ومغذية لها وحرارة الغب وارد ثم يتجاوز خلط صفراوي على اعضاء من على مزاجها الطبيعي حتى اذا
تحقق عنها ذكر الخلط كانت باقية على امزجتها الاصلية والثاني من المذكورين اعني حرارة الغب مدرك دون الاول فان صاحب الغب يجد
الالم باشد بدا ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدفوق واما ثبته فان الاحساس شرط مخالفة الكيفية الحاس وكيفية المحسوس او منع الاتفاق
بين كيفيتيهما لا يحصل تاثر الحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بتاثر ذاك الحس الكيفية المتاثرة في العضو وازالة ذلك التاثر
كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق على ما عرفت فليس ثم كيفيتان مختلفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به اي بالمتاخر الذي هو ملكة
الكيفية الغريبة فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافي الذي هو
الالم ولذلك اي ولان شرط الاحساس التاثر المتوقف على المخالفة والمنافاة فان المحسوسات اذا استمرت زمانا تضعف الشعور بها متدرجا اذ
بسبب استمرارها يقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثر والاحساس ايضا حتى ربما لم يشعر بها اي بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة
بين كيفيتي الحاس والمحسوس وان شئت شاهدا على ما ذكرناه فتيل من داخل الحمام فانه عند دخوله فيه يستحسن الماء الحار بحيث يتميز منه
ويتاذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء حتى اذا لبث فيه قليلا ساعة اثر فيه هواء الحمام فتسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء
فتراه حينئذ لا يدرك سخونته بل ربما استبرده بسبب زيادة سخونة الهواء على سخونة الماء المقصد السادس الصحة على ما ذكره ابن سينا في الفصل
الاول من القانون ملكة او حالة لم يكتف بذكر احديهما منبها على ان الصحة قد يكون ملكة راسخة وقد لا يكون كصحة النائمة تصدر عنها اي تصدر لاجلها
وبواسطتها الافعال من المجموع بما سليمة غير ما وفقة وهذا التعريف يعم انواعها اذ يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات ايضا
اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والغذاء والتنمية والتوليد سليمة وجب
ان يكون صحيحا وربما يخص الصحة وتقيدها بالحيوان او بالانسان فيقال الصحة كيفية بدن الحيوان او الانسان الى اخره او يقال كيفية لبدن الانسان الى اخره
كما وقع الجميع في كلام ابن سينا اما الاول فكما عرفت واما الثاني فقد ذكره في الفصل الثاني من سابعه فاطبيغوريا س من منطق الشفاء
فانه قال صحة الصحة ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير ما وفقة ولكنه لم يذكر الحالة منها
اما لاختلافها فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الاول من الفن الثاني من كتاب القانون
حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة واورد الامام الرازي على
جعلها اي جعل الصحة والملكة اي من الكيفيات النفسانية هو الا هو ان مقابلها المرض وليس المرض منها اي من الكيفيات النفسانية

فلا يكون الصحة ايضا منها واما قلنا ان المرض ليس منها اذ اجناسه اي انواعه المندرجة تحته باتفاق الاطباء ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق
الاتصال وعلى اي هذه الامور المذكورة اما من الكيفيات المحسوسة او من مقولة الوضع او عدم فان سوء المزاج الذي هو مرض انما يحصل اذا صار
احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا يبقى الافعال سليمة فهذا كل امور ثلثة ملكة الكيفية وكونها غريبة مخالفة واتصاف البدن بها فان
جعل المرض الذي هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان لفظ الحي هو الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون
تلك الكيفية غريبة مخالفة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال وانتقاء المعنى من هذه الاقسام الثلثة
على الاول لذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن تغير او عدم او سكل او وضع او انسداد مجرى مخل بالافعال
وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وهبوط وكون هذه الامور غريبة مخالفة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة ان ينفعل
وانتقاء المعنى من هذه على اعتبار الوضع فقد سوء التركيب منه واما تفرق الاتصال فهو انما عدمي فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من اجاب
عن ذلك بان عبارة الاطباء هنا مسامحة والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعة للامور المذكورة ومخلة بالافعال ولا شيء منها
اي من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم بكيفية نفسانية فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية
فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها ايضا فلا يكون الصحة منها ايضا لانها يكون عبارة اما عن امر وجودي مقابل للامور التي سبقناها مرضا وهي المزاج
الملايم والهيئة الملائمة والاتصال الملايم واما عن امور عدمية هي عدم تلك الاشياء المساوية بالمرض وعلى التقديرين لم يكن الصحة كيفية نفسانية
اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات اخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شاهد فضلا عن حجة
واورد الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا الحد الذي ذكره للصحة سؤالا واجاب عنها ايضا الاول لم قدم الملكة على الحالة في الذكر واما يكون
الكيفية النفسانية التي هي اولا حالة ثم يصير ملكة فلما الملكة اتفق على كونها صحة والحالة اختلف فيها فقيل هي صحة وقيل واسطة فقدمت لذلك
او لان الملكة غاية الحالة والعلة الغائية متقدمة في الذهن وان كانت متاخرة في الوجود الثاني قد اي في الجواب اضطراب اذا اسند فيه الفعل وصدور
الى الموضوع والى الصحة فان قوله تصدر عنها الافعال يدل على ان مبدا الافعال هو تلك الحالة والملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبدا
هو الموضوع ولا يكون المسند اليه بحسب الواقع الا احدا مما لا يمتنع صدور فعل واحد من شيئين على ان يكون كل منهما فاعلا له على حدة فلما الموضوع
فاعل للفعل السليم والصحة التي في صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به لاجلها وبواسطتها كما اشار اليه وقد صرح بهذا المعنى في التعريف الثاني
وفي الثالث ايضا واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشيء الا ان يؤول بما ذكرناه
الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دوري تحديد الشيء بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة قلنا السلامة المأخوذة في تعريف صحة البدن
هو صحة الافعال والصحة في الافعال محسوسة معلومة بعاونة الحس والصحة في البدن غير محسوسة فعرف بالمحسوس لكونه اجلى
فلا اشكال واذا عرفت هذا الذي ذكرناه من حد الصحة وما تعلق به فالمرض حالان الصحة ومقابلها فهي حالة وملكة تصدر عنها الافعال عن الموضوع
لها غير سليمة بل ما وفقة وهذا يعم انواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد يختص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او الانسان
وانت خبير بانه يرد على هذا الحد ما ذكره الامام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبان المرض على هذا الحد تقابل الصحة
تقابل التضاد وفي القانون ان المرض مضادة للصحة وفي الفصل الثاني من سابعه فاطيغوريا س الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث
من هذه المقالة السابعة ان المرض من يهو مرض بالحقيقة عدمي لست اقول من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة وفي المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلاميه اذ في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان مبدا للافعال
الماوفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني مرضا فالتقابل حينئذ تقابل التضاد والاظهر ان يقال ان
اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان اثبت هناك امرا وجوديا فلا بد من اثبات مضادة
تقتضيها وكان ابن سينا متردد في ذلك فلا واسطة بينهما اي بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين اذ لا خروج عن النفي والاثبات
فالكيفية التي بها يصدر الافعال عن موضوعها اما ان تكون افعالها سليمة او غير سليمة فالاول هي الصحة والثاني هي المرض واثبت
جالينوس بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة فقال السابقة وهي بعض اعضائه آفة او عرض مؤذ كالشاب ويعرض منه كالضعف

لا صحيح ولا مريض وانت تعلم أن ذلك اي اثبات الواسطة بينهما انما هو لاجل شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة وتعلم اذا
روعي شروط التقابل بين الصحة والمرض فلا واسطة بينهما اصلا لان العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من ان يكون فيه سليما
او غير سليم ولا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المحرر بما قرر اذا روعي الشرائط المعتبرة في التقابل وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة
فاما هو اي امتناع الواسطة بينهما باعتبار شرائط التقابل فانه اذا اختل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما معا وح يثبت الواسطة بينهما
قال اي سيبا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نفى الشرائط التي يجب ان يراعى فيما له وسط ولكل الشرائط
ان يتحد الموضوع واحد بعينه في زمان واحد ويكون الجهة والاعتبار واحدة وح ان جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان مشاركا واسطة
والا فلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلابد ان يكون اما معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يكون فعله
سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يتحد الصحة والمرض بحد آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها يعني ان يشترط في حد الصحة سلامة
جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض اعضائه مائلا وفي كل وقت فيخرج من يصح مرة ويمرض مرة وان لا يكون مشاركا
استعدادا يقتضي سهولة الزوال فيخرج الناقة والشيخ والطفل ويشترط في حد المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فيخرج الامور
المذكورة من حده ايضا ويثبت الواسطة قطعا لان النزاع ح يكون لفظيا **الفصل الثالث** من فصول الكتاب في الكيفيات المختصة
بالكميات وفيه مقصدان الاول انها اي الكيفيات المخصوصة بالكميات عارضة للكم اما وحدانا كالمتصلة كالزوجية والفردية العارضتين للعدد
وكذلك الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد والمنفصلة كالتثليث والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس
وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع واما مع غيرها كالخلقة فانها تحدث شكل وهو عارض للكم المتصل من حيث انه محاط
بحد واحد او اكثر مع اعتبار لون قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض اولا وبالذات للكميات وتوسطها لغيرها
ويدخل في ذلك ما يكون كذلك اما لنفسه كالشكل العارض للمقدار واما لجزئه فانها كذلك بواسطة جزئها الذي هو الشكل فان قيل الخلقة عارضة
للجسم الطبيعي اذ لولاه لم يكن خلقة قلنا العارض للكيفية اما ان يعرض لها من حيث انها كيفية او من حيث انها كيفية شيء مخصوص ولكلا التقديرين
عارض للكيفية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون فكلا جزئي الخلقة
حاملها الاول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم قال ويتوقف على هذا ان اللون والضوء داخلان في هذا النوع من الكيفيات لان
حاملها الاول هو السطح اذ لولاه لم يكن خلقة وقد يقال اللون قد يكون بالذات في داخل الجسم وكذلك الضوء في المعنى بالذات كالشمس فلا يحتاج
بالسطح وقوله كالزاوية يدل على ان الزاوية كالخلقة في انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله فانها هيئة
احاطة الضلعين بالسطح مثلا في ملتقاهما لا باستقامة فالزاوية هي تلك الهيئة لا الاحاطة كما من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم واشار
بقوله مثلا الى ان ذكر قرين الزاوية المسطحة دون مطلقها للتمثيل للزاوية المجسمة وتخصيصها ان الزاوية المسطحة عارضة للسطح عند
ملتقى خطين يحيطان به من غير ان يتحدا خطا واحدا فانه اذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير ان يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما
هيئة اختصت بها بين الخطين المتصلين هي الزاوية وقد يطلق الزاوية على المقدار في الزاوية كما يطلق الشكل على المتشكل وليس يعتبر
في تحققها احاطتها بذلك السطح احاطة تامة بل ربما اتسع احاطتها به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون مشاركا
خط آخر يحيط معهما به ولا ان يكون ذلك الخطان متساويين او غير متساويين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة
فالشكل العارض للمثلث متوقف على اضلاعه الثلثة وكل واحد من زواياه متوقف على ضلعين فقط وقولنا من غير ان يتحدا احتراز
عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدة واما قوله لا باستقامة فمستغنى عنه اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية
على التعريفين المذكورين من قوله الكيفية ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوي وايضا اي ولانها توصف بالاصغر
والاكبر ويكون نصفا وثلثا الزاوية اخرى ولا شك ان هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فيكون الزاوية كما وكذلك عرف المسطحة
بانها سطح احاطة به خطان ملتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا والجواب انه اي هذا الاستدلال انما يتم ان لو كان عروض
ذلك التفاوت والتجزي لها اي للزاوية بالذات حتى يلزم كونها كما وانه ممنوع بل عروضه لها يجوز ان يكون لانه اي لان هذا المعروض

وما لم يكن له وسطح

الخطوط

الذي هو الزاوية عارض للكم كما في الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذي هو الكم وسطحه اي سطح كون الزاوية من الكم انها تقبل التنصيف
وتنعدم اما الغاية فانها كلها تقبل التنصيف مرة واحدة كما سيأتي مشاكل زاوية اصلا واما الحادة فانها تقبل اذا كانت نصف قائمة بالتنصيف
حرتين كذلك بخلاف الكم فانه يزيد بالتنصيف ولا يبطل فلا يكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من معروضه الكم فلا يكون مطلق الزاوية من
المقولة ايضا ولو ابدل التنصيف بالزيادة لشمل البطلان الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق مشاكل زاوية
اصلا واما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي اصغر من نصف قائمة او اكبر منه اذ يجوز ان يبقى مشاكل زاوية في الجهة الاخرى من الخط الآخر
نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة اذ ضعفت مرارا وقد يكتفى بذلك في الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه
شيء بل يزداد ابدا وما يدل ان الزاوية ليست سطحا انها لا تقبل الانقسام على هو ازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا في
معنيها احدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي ناس خطين
من غير ان يتحدا وبطلانه ظاهر فان الناس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عدمي
اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه اقوال خمسة اوردها بعضهم في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها والله اعلم
المقصد الثاني قال المهندسون الخط المستقيم خط يقع النقطة المفروضة فيه كلها متوازية اي على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها
اخفض وقالوا اذا اثبت احد طرفيه على حاله وادير الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل يحيط به
خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اي من تلك النقطة الى ذلك الخط سواء فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة
منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف لها ثم اذا اثبت نصف الدائرة على وضعه و
ادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيطه سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اي الى ذلك السطح سواء
فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها واذا اثبت
احد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع وادير ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول حصل الاسطوانة والعبارة الظاهرة ان يقال اذا اثبت
احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة وهو شكل يحيطه دائرتان متوازيتان من طرفيه مما قاعدتا
حصل منهما سطح مستدير يفرض وسطه خط موازٍ لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه وذلك لان الخط المتوسط هو شكل الضلع المثبت والسطح
الواصل من القاعدتين اذا رسم من الضلع الآخر الموازي للمثبت كان القاعدتين رسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك
كانتا متوازيتين واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة اي احد ضلعي القائمة من المثلث وادير المثلث حتى يعود الى وضعه الاول حصل
المخروط المستدير وهو جسم احد طرفيه دائرة هي قاعدته والآخر نقطة هي رأسه ويصل منهما سطح يفرض عليه اي على ذلك السطح الخطوط
الواصلة بينهما اي بين محيط الدائرة وتلك النقطة مستقيمة واعلم ان ما نقله عنهم انما ذكروه لتسهيل تحصيل هذه الامور لا لان وجودها
في انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حادث في السطح الحادث في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود
ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان احدهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط
المستقيم واذا اثبت احد طرفيه وحرك الى مسافة قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون
قائما عليه وايا حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع قائم الزوايا قال المص وهذا الذي ذكره المهندسون
من الخطوط والسطوح والمجسمات كلها امور وهمية لا يعلم وجودها خارجا وعليها مبنى علمهم الذي يبحثون فيه اليقين وقد يقال
قامت البراهين على وجودها في مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا ينافي ذلك كون احكامها يقينية لا يرى ان العدد المركب
من الوحدات التي هي امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال في مباحث الهندسية
يعلمها من يزاولها فان قيل لا كمال في معرفة احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد تكون عارضة في نفس الامر للاعيان
الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك الكلام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولا شك
في ان من ذلك على من له شعور براهين الهيئة من الحساب والهندسة تنبيه عامة وعلى جعل الخلقة من الكيفيات المختصة

وانما كانت ظاهرة دون عبارة المص لان المربع بالاصطلاح ما يكون متساوي الاضلاع متوازيها ولذا قيل محدوده من حركة خط على نفسه فلا يشمل عبارته المستطيل ولا وجه لتقييده بمتوازي الاضلاع وايضا لا وجه لتخصيص الضلعين بالذكر فيما اذا كان متساوية وفيما اذا كان متساوي الاضلاع فالاولى ان يقال اذا حرك خط على مثله بحيث يحصل منه اسطوانة مستديرة فيشمل ما اذا كان الاضلاع متساوية

بالكيات وهو ان المعتبر من انواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط ولو اعتبر المركبات في المقولات وانواعها
حصلت مقولات غير متناهية اي غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بها مثنا وثلاث الى عشار وحصلت ايضا
انواع غير منحصرة فيما ذكرون من انواعها بحسب التركيب الممكن بين تلك الانواع كان تركب مثلا الاقسام الاربعة التي للكيف بعضها
مع بعض وعلى هذا كان ينبغي ان لا يعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكيات بكونها مركبة من نوعين متى الذين وكلهم قالوا الخلقة اما
اعتبرت وجعلت داخلة في هذا النوع باعتبار وحدة حرمت مجموع الشكل واللون بحسبها اي بحسب تلك الوحدة سمت بالحسن
والقبح يعني ان الشكل اذا اقترن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح ان يقال للشيء انه حسن الصورة او قبيح الصورة وهكذا
اي الحسن والقبح بحسب الصورة بل الحسن والقبح العارضين للشكل وحده او اللون وحده قال المص هذا عذر غير واضح لانهم ان ادعوا
ان بين الشكل واللون وحده حسنة معنا وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها في كل امرين كيفيتان وقد يقال قد اعتبر الوحدة
بينهما في متعارف الناس حيث جعلوهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبها بحسن الصورة وقبحها فلذلك عددناها كيفية واحدة وادرجناها فيما
فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت ولم نعدها نظيرا في ذلك فاكتفينا بها الفصل الرابع من فصول الكيف في الكيفيات الاستعدادية
وهي اما استعداد نحو القبول والانفعال وتسمى ضعفا ولا قوة كالمراضية واما استعداد نحو الدفع واللاقبول وتسمى قوة ولا ضعفا كالمصاحبة
واما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليست منها اي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا الفرق بينها بالقوة فان المصارعة مثلا تعلق
بعلم هذه الصناعة وصلابة الاعضاء البالغة بالتمرين سرعة ولا يمكن عطوها بسهولة وتعلق بالقدرة على بعد الفعل وهي اي من هذه الثلاثة
التي تعلق بها المصارعة ليس من هذا الجنس الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات
المحسوسة على ما مر المرصد الرابع من مراصد الموقف الثالث في النسب ان المقولات النسبية وقد مر مقدمة لبيان انها موجودة في الخارج
اولا وفصلان لبيان مباحثها اما الاول على وجوه اعني الاين تارة على راي المكانيين وتارة على راي الحكماء المتقدمين اثبت الحكماء المقولات
النسبية وانكر المكانيون الاين فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا وجود ما عداه منها الوجه الاول لو وجدت الاعراض النسبية لزم التسلسل في
الامور الموجودة اما اولا فلان هذه الاعراض لا بد لها من محل ولا شك ان محلها متصف بها فله اليها نسبة والاتصاف وهذه النسبة
موجودة ايضا على ذلك التقدير وهو الكلام فيها فان قال هذه النسبة ايضا محل متصف بها فله اليها نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى ما لا نهاية
له فهذا تسلسل واما ثانيا فلان وجودها الزائد على ما منها لا مر اليها نسبة من اتصافها بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير
فلوجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان واما ثالثا فلان الاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة بالتقدم والتاخر فلو كانت
النسب موجودة في الاعيان لكان التقدم والتاخر موجودين في موصوفيهما فاما مع المتقدم متقدم فكذا التقدم الموجود مع الزمان المتقدم
متقدم على الشيء الموجود مع الزمان المتاخر فللمتقدم تقدم آخر وهكذا للتاخر تاخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع ايضا الوجه
الثاني لو وجدت النسب لوجدت الاضافة لانها من النسب لكونها نسبة مكررة وهي لا تتحقق الا بوجود المنتسبين مجتمعين ومن اقسامها الاضافة
التقدم والتاخر فيوجد المتقدم والمتاخر من اجزاء الزمان معا فانه يقطعها الوجه الثالث لو وجدت النسب في الخارج لزم اتصاف
الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة اليه بانه موجود معه وله قبله ان قيل كل حادث اضافة اخرى اليه بانه متقدم عليه وله بعده اضافة
ثالثة اليه بانه متاخر عنه وهذه الاضافات حادثة اما التي مع الحادث او بعده فلا شبهة في حدوثها واما التي قبله فقد زالت حال وجوده والتقدم لا يزول
وانتهاء الاعراض النسبية بصدار والصواب كما في المحصل ثم فانه من قدماء المكانيين لما راى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها
اذعن لها وحكم بوجودها وجعل لم يجد وفقا للتسلسلات المذكورة التزم التسلسل ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية تقوم بعضها
ببعض ولا محل له من برهان التطبيق واحتج الحكماء على وجود الامور النسبية بان كون العالم فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض
واشباهها من النسب مما نعلم بالضرورة ان نعلم بالضرورة انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض واعتبار معتبر او لم يوجد وفاقا
لقائل ان يقول ان اريد ان الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه وان
قلتم السماء موصوفة بالفوقية في الخارج فذلك لا يستلزم الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا العمى

في الخارج وليس العمى موجودا خارجيا وقد يستدل على ذلك ايضا بان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا يكون عدمية والا كان
نفي النفي نفيا وهو محال وجاب عنه بان حصول الفوقية بعد ما لم يكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعد ما لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت واجابوا
عن ادلة الخصم بانها انما تفيد كون جميع النسب موجودة في الخارج اي هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية ونحن نقول به فان من الاضافات والنسب
امورا موجودة في الخارج حقيقتها انها اضافة كالفوقية والمقابلة ونظائرهما ومنها اضافات لا تحقق لها في الخارج بل يخترعها العقل لحد ملاحظة امرين
كالتقدم والتاخر بين امرين لا يجوزا اجتماعهما كاجزاء الزمان والقسم الاول من حدين ينتهي عند حد اي يجب انتهاؤه الى حد لا يتجاوزه دون الثاني
اذ لا يقف عند حد لا يمكن للعقل ان يتجاوزه ويفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد اختلت تلك الادلة واندفع التسلسل في الامور الخارجية لجواز
ان ينتهي السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية اذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها ان يكون حلولها في محلها امرا موجودا
ايضا ولا من وجود حلولها حلول الحال وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لا تقتضي استلزامها في الوجود لجواز ان يكون بعض افرادها ماهية موجودة
وبعضها معدوما وقد يجاب عن الوجه الثاني بان تلك الادلة يكون منقوضا بالاين الفصل الاول في مباحث المكانيين في الاكوان وفيه مقاصد سبع
الاول المكانيون وان انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالاين وسموه بالكون والجمهور منهم على ان المتمكن المحصور في الحيز موجود اما الجوهر
لا صفة قائمة به فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون وزعم قوم منهم اعني مثبتي الحال ان حصول الجوهر في الحيز حال
يصفه قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والمتمكن على علة الحصول بالكون فهناك ثلاثة اشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز وعليه قال الامام
الرازي في الاربعين هذا عندنا باطل اذ حصول صفة للشيء معناه تميزها تبعا لتحيزه فاذا فرض ان حصول الجوهر في الحيز حصل بقيام صفة اخرى بالجوهر
كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته في المرصد الاول من هذا الموقف وهذا انا لا نسلم ان معنى
القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الناعت مع انه ان سلم ان معنى القيام ذلك فلا نم لزوم الدور لانه قد يكون ذات الصفة لا قيامها بالجوهر علة للحصول
ويكون تميزها الذي هو قيامها حلولا به اي بالحصول فلا دور وقوله ربما قال اشارة الى ما وجد في نسخة اخرى من الاربعين هكذا قيام الصفة التي هي علة
للحصول ان توقف على التحيز قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور ويرد عليه ما مر من ان العلة
ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر والا اي وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول
في الحيز جاز انفكاك العلة التي هي تلك الصفة القائمة بالجوهر عن المعلول الذي هو الحصول في الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول امكن
القيام بدون الحصول فامكن ان يوجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذي هو الحصول وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك
لا يوجب دورا مضمرا ويتفرع على ما في نسب الاربعين انه لم يعني بالتوقف وجوب تاخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف بهذا
المعنى الدور لجواز ان يكون العلة والمعلول متضايفين كون المعلول محتاجا الى علة بلا شك قال المص وهو اي ما ذكره هذا القائل غير وارد على كلام
الامام يظهر ذلك عليك اذا تاملت وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين ولا شك ان لم يستلزم دورا ممتنعا الا ان هنا امرا آخر
يستلزمه اذ فرض الامام بان قيام الصفة بالشيء معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولا شك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونه علة له فيلزم الدور الممتنع
وهذا مردود اما اولا فلانه لا تصريح بذلك المعنى في هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله في الحيز او لا يتوقف
فاستشار هذا القائل متعلق لما ذكر فيها واعتراضه والا عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما في النسخة الاولى فلا وجه
لجعله جزءا لدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اعتبار للشق الاول وهو ان قيام الصفة متوقف على الحصول بتوقف تاخر وقد ابطله هذا
القائل بان عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقله عنه لا للشق الثاني المذكور في الكتاب تنبيه على ما يتمسك به مثبتو
الكون عند الكائنية مع الجواب عنه اما التمسك فهو انهم قالوا الاخبار الجزئية الممكنة للشيء الذي هو الجوهر نسبتها اليه سواء فان ذات الجوهر
يقتضي حصوله في حيز ما اي حيز كان واما تقتضي حصوله في حيز ما مخصوص بحسب ما يقارنه من شرط بعينه اي بعين ذلك الحيز المخصوص
وحصوله فيه فهناك امران احدهما الكائنية اعني الحصول في الحيز المخصوص وثانيهما الكون الذي هو نسبة اي المتمكن نسبة الى الحيز المخصوص
حصوله فيه فالفرق بين الكون الذي هو المتمكن وبين الحصول في الحيز اعني الكائنية المقتضاة ظاهر واما الجواب فهو قوله لكن اي نحن

كما هو غير الكون الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيز بل كان امرا زايدا عليه وذلك لحصوله اي لحصول الجوهر حال الانفراد عما عداه من الجواهر دونها
اي دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده من غير فيتغايران فقط وقال الشيخ والمعتزلة ايضا التاليف والمماسة غير المجاورة بل هما
امران زايدان على المجاورة يتبعان المجاورة وكذلك عقيبها وقالوا ايضا المباينة اي الافتراق المفسر بالتقدم ضد للمجاورة التي هي شرط للتاليف
فلذلك ينافي المباينة التاليف لان ضد الشرط شرط في المشروط لا لانه ضده اي لا لان المباينة بناء بل الافتراق ضد التاليف ثم قال الشيخ
وضد المجاورة الغاية بالجوهر الفرد واحدة وان تعدد المجاورة واما المماسة والتاليف فيتعدد كل واحد منهما بحسب تعدد الموتلف
منه والمماس له فيهما اي فيما اذا احاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر في جهاته ستة مماسات ومجاورة واحدة وهي اي
المماسات الست تغنيه عن كون سابع يختصه بحيز وقالت المعتزلة المجاورة بين الجوهر الرطب والجوهر اليابس يولد تاليفا واحدا
بينهما فاذا بهما ثم اختلفوا فيما اذا تالف الجوهر مع ستة من الجواهر فقال بعضهم بقوم بالجواهر السبع تاليف واحد فانه لما لم يعد قيام جوهرين
لم يعد قيام باكثر واليه اشار بقوله فهما اي فيما اذا احاط بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته تاليف واحد واذا جاز قيامه بالكثير فلا
فرق بين الاثنين واكثر وقيل هما ست تاليفات لا سبع حذرا من انفراد كل جزء من الجواهر السبعة بتاليف على حدة وابطلوا اي
ابطل مولانا وضعه التاليف الى ذهب اليها الطايفة الاولى بانه قد مر ان المباينة مضادة لشرط التاليف اعني المجاورة فكيف ينافيه له
ولا شك انه يزول بمباينة واحدة تاليف جوهر واحد من الست فبقي اي مع الجواهر المحاط بها وتاليف الخمسة فبقي بحاله فظهر التغاير اذ ما
بطل غير ما لم يبطل ضرورة لاستحالة ان يبطل التاليف الواحد من وجه دون وجه قال الاستاذ ابو اسحاق المماسة بين الجواهر نفس المجاورة
بينها وانما تتعدد وتتاثر بحسب تعدد المجاورة والمماس ضرورة فالمباينة على رايه ضد لها جملة وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة
عين المماسة والتاليف على اصله فكيف المباينة عنده ضد المماسة والتاليف حقيقة وقال القاضي ابو بكر اذا التقى جوهر بحيز اي اذا حصل فيه
ثم توارد عليه مماسات ومجاورات من جواهر اخر ثم زالت تلك المماسات والمجاورات عنه فالكون الحاصل لذلك الجوهر قبل وبعد اي
قبل المماسات وبعدها واحد لم يتغير ذاته ولم يتعدد واما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه
يسمى سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتاليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد
له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة وهذا الذي
ذكره القاضي اقرب الى الحق بناء على اصول اصحابنا من عدم اشتراط البنية المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان
يكون الجوهر او ما قام به موتلفا حكم جوهر اخر لان حكم الجوهر يمتنع ان يستفاد مما ليس قايما به صوابا كان مباينا او غير مباين واقتصر المص على حكاية هذه
المذاهب والتنبيه على ان قول القاضي اقرب الى الصواب ولم يتعرض لما اورده الآمدي من قرينتنا بالامر زيادة تقبيح للاوقات فردهم
على اصول اصحابنا في الاجتماع والافتراق لاول الجوهر الفرد المنفرد من غير تصور ست مماسات معينة لان ما يماسه من الجواهر غير
معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو اذا انضم اليه جوهر ثالث او
اكثر هذا اذا كانت المباينة قبل المماسة واما اذا كانت بعدها فقال الشيخ في قول يضادها اي يضاد المباينات الست المعينة
ست مباينات غير معينة كما في القسم الاول وقال في قول اخر تضادها ست من المباينات معينة هي المباينات الطارية على المماسات
المعينة قال الآمدي هذا تنزيه من الشيخ على ان المماسة وكذا المباينة عرض غير الكون المخصص للجوهر بحيز كما هو مذهبه ويرد عليه انه
لم لا يجوز ان يكون ما بالجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عايدا الى التسميات كما ذكره القاضي النوع الثاني الجوهر المتوسط بين الجوهرين
اللذين في حيزين منهما احياز كلي قرب من احدهما بعد عن الآخر بلا شبهة قال الاصحاب قربه من احدهما عين البعد من الآخر
قال الاستاذ غيره هو الحق اذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الآخر معه الى جهة حركته بمقدار حركته فيظل
ما قاله الاصحاب اللهم الا ان يراد اي يكون مرادهم بما قالوا ان الكون واحد اي الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد كما
هو مذهب الاستاذ وليس ثمة امر زايد على الكون هي المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف
انما المختلف هو الاعتبارات ومراده ان الكون الماخوذ مع ما وصف به مختلف قال الآمدي اذا ضم جوهر ثالث الى احد هذين الجوهرين

فلا يمكن انه قريب من المنضم اليه وبعيد من الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير
البعد الا يرى انه اذا اقترب انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال بعده المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره
استاذ مبني على ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وان كل فرد من ست مماسات لست جواهر فاذا جاورها فقد زالت مباينة
واحدة وبقيت خمس مماسات على ما هو اصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبني على ان الكون القايم بالجوهر لا يختلف واما تختلف التسميات
كما ذكره القاضي النوع الثالث الجوهر الفرد اذا ماس جوهرا اخر من جهة فهل يصلح انه مباين لذلك الجوهر الآخر من الجهة الاخرى كما ذهب اليه بعض
المتكلمين لعدم حصول المماسة في تلك الجهة الاخرى ام لا يصلح ذلك كما ذهب اليه الاستاذ لانه لا يخلو المجاورة والمماسة من تلك الجهة الاخرى
اي حين هو مماس له من الجهة الاولى وهذا نزاع لفظي لانه ان اعتبر في المباينة امكان المماسة في تلك الحالة فالحق هو الثاني وان لم يعتبر فالحق هو
الاول النوع الرابع يجوز المباينة والافتراق في جملة جواهر العالم بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره كما اذا ابتدئت وزال تركيبها بالكلية وقيل
لا يجوز اذ لا يجوز المجاورة بين الكل ولا بد في المباينة من امكان المجاورة قال المص ويكفي لعنى في الوصف بالمباينة جوازها اي جواز المجاورة
بين الكل بدلا ولا شبهة في هذا الجواز انما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال والذي هداني ويعنني على ايراد هذه الابحاث اعتراف
احدهما هو ما اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا اليه في حقيقة الاكوان تسلسلا تعليل للتحقيق اي الى حقيقة الاكوان ما قالوا به من لوازمها
واحوالها يعني انه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط في المسايل المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذا تحقق ما قالوه في تفسير الاكوان
واحوالها فربما يتوصل به الى معرفة حقيقتها وثانيهما ان لا يظن بكتابنا هذا اعوازه لها اي لهذه الابحاث تصورا فيه والا فلا تجدي المباحث
المذكورة في المطالب المهمة التي هي العقايد الدينية وما يتوقف على علمها زيادة ما يكفي فايدة ولولا ما تاثر الناس المذكورة لم ينقل الكتاب
بذكرها وليس من دابي الاسهاب في الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط لما هو مقتضى المقام واذكر اي احفظ وتذكر هذا العذر الذي هدانا
لك هذا الذي ما عسى تعثر عليه من قبيل هذه الابحاث في غير هذا الموضع فتكلف بالنصب على انه جواب الامر عن لا يمكن اي لو مكن المقصد
السادس من لم يجعل المماسة كونا قايما بالجوهر كالقاضي واتباعه اطلق القول بتضاد الاكوان على معنى ان كل كونين فيما متضادان لان الكونين
المختلفين فرضا اما ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او بحيزين والاول اجتماع المثلين لان كل واحد من الكونين مثل الآخر والمثلان ضدان
لا يقبلان بل لا يتصور وجودهما في الجوهر الا على سبيل التعاقب كما اذا كان مستندا في حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الثاني
مماثل للكون الموجود في الزمن الاول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز والثاني يوجب حصول الجوهر في
واحد في حيزين فاجتماع الكونين مطلقا فيهما متضادان ومن جعلها اي المماسة كونا مخصوصا قايما بالجوهر وجوز قيام المماسات المتعددة
بالجوهر الواحد كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها اي الاكوان اضدادا ولا مماثلة بل مختلفة كوز اجتماعها في جوهر واحد قال الآمدي والحق هو الاول
لما سبق من ان المجاورة والمماسة والمباينة اعتبارات موجبة للاختلاف في التسمية المقصد السابع في اختلافات المعتزلة في احكام الاكوان
بناء على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاه الجبائي واكثر المعتزلة اذ لو بقيت الحركة كانت سكونا والتالي
باطل اما الملازمة فلان معنى السكون الا الكون المستمر باخير واحد والحركة هي الكون في الحيز الثاني عقيب الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية
كانت في الزمن الثاني كونا مستمرا في الحيز الثاني فيكون عين السكون واما بطلان التالي فلتضاد الحركة والسكون ومن المستحيل ان
يكون احد الضدين عين الآخر وبالجملة فالحاصل في الآن الثاني في الحيز الثاني سكون بالاتفاق فيجب ان يكون الحاصل
في الآن الثاني كونا آخر مجردا لا الكون الاول الذي هو حركة والا فالكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة التي هي الكون
الاول في الحيز الثاني يوجب الخروج من ذلك الحيز اي الحيز الاول دون السكون الذي ذكرناه وهو الكون الثاني في الحيز الثاني
فانه لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعا ويمكن الجواب بمنع بطلان التالي لما مر من ان المعاني للسكون والمضاد له
هو الحركة من الحيز فانها لا تجامع السكون فيه لا الحركة اليه فانها لا تنافي السكون فيه فيجوز ان يكون الحركة الى المكان غير السكون فيه
وقولهم الحركة توجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح لانها لا توجب الخروج عنه بل الحركة هو الخروج عن الحيز الاول وانه نفس
الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون فان قلت لا نعني ان الكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الاول كما ذكرتم

الا ان الكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج فهما متغايران قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني
اذ يمكن تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالاول عين الخروج من الحيز الاول وقال ابو هاشم اي انه نفس الحركة وبان الكون الاول في الحيز
الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون الذي في الزمن الثاني المسمى بالسكون ثانيا اي ثاني الاطلاقات انه قد ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة
الى بقاء الكون من غير تفصيل واستثنى الجبائي وعن ثابت صورتين اي قالوا ببقاء السكون الآني في صورتين الاولى ما اذا هوى جسم ثقيل بامره
من الاعتمادات المتجددة فامسكه الهواء في الجو من غير ان يكون كتمه ما يقله فلا بد هنا من تجدد السكون فيه والمذهب الى ذلك لان من اصله
ان الطارئ الحادث اقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا لا متجددا لهوى ذلك الجسم الثقيل بما يجدد فيه من الاعتمادات الصورة الثانية
السكون المقدور الحي فانه لا بد ان يكون متجددا اذ لو بقي لم يكن مقدورا لان تاثير القدرة انما هو الاحداث حالة البقاء فيجب ح لو اثر الحي بالحركة
ولم يتحرك بل استمر على ما كان عليه من السكون ان لا يتاثر اذ لا اثر على اصلهم الا على امر مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدورا
فلا يكون اثرا به وهو خلاف الاجماع كلا ما اذا كان السكون متجددا وليس هذا الذي ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثانية بابي هاشم فلم يجد عنه
محيصا والتزم الاثم والعقاب بعدم الفعل في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضد المستلزم لعدمه اذ ليس مما كل من صور صدر عنه
سوى هذا الضرب الذي هو السكون فطلب بالذهن اما لانه رجع عن مستقر اصولهم في ان الثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته
وسائر مذهبه في الذهن واما لانه اثبت الاثم والعقاب بامر يدرك بالذهن وليس صادرا عن المكلف اصلا ثالثها الجوهر ساكن او متحرك
اذ كل ما يحاسب التفرقة بين الحالتين اي حالتي الحركة والسكون وعلم انه اما ساكن واما متحرك ضرورة ومنعه ابو هاشم واصح بان الحركة عين السكون
في الحيز بعد ان كان من غيره وذلك الكون هو السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم ان الكون ليس مدركا بالحواس اذ لو كان مدركا
لكان مدركا بخصوصية اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان خصوصية الكون في الاحيان
المعينة غير مدركة الا يرى ان راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكونها الا بعد فانها اذا كانت سهلة الجري على الماء غير مضطربة
عليه فان راكبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات اكوانها في الاحيان المتوالية المتبدلة عليها بخرقها الهواء بل ربما يوهم انها ساكنة
في حيز واحد من الهواء وان الرمل متحرك الى خلاف جهة حركتها ومن نقل في النوم الى غير حيث تبدل عليه كونه يكون اهم واذا استيقظ
لم يدركه ولم يحد اختلافا في حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين ويظهر ذلك فيمن كان حاويا في الجو منبسطا لا اجزاء
فلو غلبه عنان وهو في حيز واشغل منه في نومه الى حيز اضيق استيقظ فانه لا يدرك تفرقة بين كونيه في حيزيه بخلاف ما لو كان في نومه
بغير نومه فانه يدركه ويلزم عن لزوم السابق بالضرورة رابعها قال الجبائي الثالث ملموس ومبصر اي مدرك بالقوة اللامسة والباصرة
اذ يمكن التفرق بين الاشكال المختلفة وتمييز بعضها عن بعض وما هو الا بالنظر الى التاليفات المختلفة او غيرها ولا بد ان يكون تلك التاليفات
محسوسة بها من الحاسة ومنعه ابنه في احد قوليه قال وذلك التفرق قد يكون بالنظر الى الالوان اي الجاورات المختلفة المولدة للتاليفات
المتفاوتة او لمحاذيات المخالفة او غيرها من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التاليف واحتج ابو هاشم على سبيل المعارضة بانه لو
رؤي الثالث وهو امر واحد قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها لرئي الصفحتان معا وذلك لان تاليفا واحدا قائم بكل
جزءين من الصفحتين فاذا رؤي قائما بالصفحة العليا راى قائما بالصفحة التي تحتها ضرورة اتحاده واما تصحيح هذا الاحتجاج على ابيه
لو لم يقل ان المدرك جوامر الصفحة العليا وتاليف جواهرها بعضها مع بعض لا تاليف الصفحتين يعني انه لا يقول ان تاليف جواهر الصفحة
العليا مع ما تحتها مدرك حتى يتوجه عليه هذه المعارضة بل يقول ان المدرك تاليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لقائل ان يقول
اذا جاز عندك قيام تاليف واحد بجوهرين لم لا يجوز انشاؤه كيف يكون مدركا على هذا التقدير دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين
معا حاسما قال الجبائي التاليف مختلف باختلاف الاشكال كما مر من انا نفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى التاليفات
المختلفة فانه لو تفاوت التساوي والتشابه في تاليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها ومنعه ابنه وقال ان التاليفات متجانسة لان
التاليفين مشتركان في اخص صفة النفس وهو القيام بمحلين جاء على اصله الفاسد وان سلم ذلك الاصل فمنه اي في هذا
الاستدلال مصادرة لانه يجوز ان يكون التاليفات مختلفة ومشتركة في عارض يلزمها وكون ما ذكره من اخص صفات التاليف

ولا يتصور الا بحركة

انما هي اذا لم يكن التاليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت الخط وهو المصادرة ساد سها قال الجبائي التاليف
قد يقع مباشرا بالقدرة كمن يضم اصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع وقوع التاليف دون المجاورة المولدة له وهذا لازم على الجبائي لانه نافي المعلول
على ان المتولد من السبب لا يكون مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا ساسها ذهب اكثر اصحاب
المعتزلة الى ان مجاورة الجوهر الرطب والجوهر اليابس وان ولدت التاليف منهما كما هو فليست المجاورة المذكورة شرطا له لانها لو كانت شرطا
للابتداء اي شرطا للتاليف في ابتداء حدوثه لكانت شرطا له في الدوام كاصل المجاورة فانه شرط للتاليف ابتداء ودواما وليس الامر كذلك
فالمواقيت والصخور الصم الصلاب وهو ظاهر فانها لا رطوبة فيها اصلا مع وقوع التاليف فيما بين جواهرها ومنوا اي هذا الاستدلال
منقوض بالقدرة فان تعلقها بالمقدور عندهم شرط لوجوده ابتداء لا دواما وهم من قال انها اي المجاورة بين الرطب واليابس شرط للدوام
فان التاليف الذي يصعب معه التفكيك والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واللزوجة ويتحقق معها فهذا التاليف دائر مع المجاورة المذكورة
وجودا وعدما فهي شرط له ومع صعفه اي ضعف الدوران وعدم دلالته على ان المدار شرط للدوام لم يرض فعل ذلك اي الاعتلال من المجاورات في
صعوبة التفكيك والتجزئة عائدا الى اختلاف اجناس التاليف كما ذهب اليه الجبائي لان رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها
الفصل الثاني في مباحث الاين على راي الحكماء وفيه مقاصد ثلاثة عشر الاول قال الحكماء الجسم اما ان يكون متحركا او لا يكون والثاني
هو الساكن لان السكون عندهم كما عرفت عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والحركة عرفها ارسطو ومن تابعه بانها كمال اول لما بالقوة اي لما
يكون بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا لعدم محض اذ لا يكون ح بالقوة في
كونه موجودا والا لكان موجودا بالفعل ويلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة بل يكون بالفعل من وجه ولو في كونه
موجودا او منفعلا بالقوة لا اقل من ذلك ويكون بالقوة من وجه آخر لانا فرضناه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه
فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رايهم او بالفعل في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب شيء وتوجه اليه وذلك غير
متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تعرف ولا اسئال من حال الى حال اصلا لان القسم الثاني
اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الذي ايضا واذا عرفت هذا فنقول المتحرك الموصوف بالحركة له حركة بالفعل حال اتصافه بها وهي اي
الحركة امر حصل بعد ان لم يكن حاصلا له عند استقراره في مكانه او على حاله فهو اي ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن كمال له اي للمتحرك اذ معنى
الكمال ذلك هو ما شارع الى اطلاق المذكور فيه ضمن المقدمة ان المعنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان سبق بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير
مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على راي الفلاسفة وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا
والفعل تمام بالنسبة اليه ومن التسمية لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لا يتاتى ما حصل
فيه لكنه ليس معتبرا هنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لا غاية لها صحيحا وانه اي ذلك الامر الذي هو الحركة هو اي المتحرك الى حصول ما آخر له
وهو الحصول في المستقر مثلا فهذا الكمال الآخر كمال ثان اذا حصل بالفعل وذلك الامر المؤدي اليه وهو الحركة الحاصلة كمال اول بالنسبة الى ذلك
الكمال الذي يترتب عليه ويجب ان يكون ثانيا بالقوة ما دامت الحركة ثابتة بالفعل ثم ان المتحرك ما دام متحركا بالفعل فهي اي من الكمال
الاول الذي هو الحركة بالقوة فهو اي ذلك الكمال الاول انما يثبت لما هو بالقوة من وجهين احدهما ذلك الكمال الثاني المترتب حال الحركة وثانيهما
نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وامكن حصوله في مكان آخر فله مناسبة امكانان امكان الحصول في المكان
الثاني وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه
مقدم على الحصول لا محالة فيجب ان يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل والتوجه بالفعل كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في
كماله الثاني الذي هو الحصول ثم ان التوجه ما دام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصتين احديهما انها
من حيث ان حقيقتها من التادي الى الغير والسلوك اليه تستلزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل فيها بالفعل ليكون التاري
تاديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيهما انها تقتضي ان يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل
الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهو بالحركة متلازمة لان يكون محلها حال

اتصافه بها

والحركة كما في اول ما بالقوة من حيث هو بالقوة ذكر ان كل ما هو بالقوة فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا فعدم محض بل بالفعل من وجه وبالقوة من وجه المتحرك له حركة بالفعل وهو ما حصل له بعد اذ لم يكن فهو كمال له اذ معنى الكمال ذكره وانه يؤدي الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى كمال ثان وذكر كمال اول في انه ما دام متحركا فشيء منه بعد بالقوة فهو كما هو بالقوة مالك

مثلا على قوة بالنسبة اليها واخرى بالنسبة الى ما هو المقصود بها اما القوة التي بالنسبة الى المقصود فتشترك بها تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما القوة الاخرى فيتفاوت بها فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة ولكن النسب خارج عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك ان كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتأدى اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية يخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المحلقة بالاول يخرج الكمالات الاولية على الاطلاق اعني الصور النوعية لانواع الاجسام والصورة الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اول لما بالقوة لكن لا من حيث الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق في انفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من احوالها تابعة لها علاقة الحركة فانها كمال اول من حيث الحيثية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصفت بالاولية لا مطلقا احداها تترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا وكونه اي كون المتحرك بالقوة انما هو باعتبار عارض للمتحرك وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح ان يقال لما بالقوة ويراد ان محل الحركة بالقوة في ذاته لانه لو كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة معناه لما هو بالقوة في شيء من عوارضه لا في ذاته والا اي وان لم يقل به هذا المعنى فهو اي المتحرك كمال اي بحسب ذاته وصورته ايضا كما كان كالا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يقل به كونه بالقوة في عارضه بل اريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل فلذلك اي فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض اعتبرنا الحيثية اذ لو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معنى وحاصل ما ذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازا عما ذكرناه مال المص في انطباق هذا الحد على الحركة المستدرج الازلية الابدية على زعمهم نظرا لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال لان اول هو الحركة وثانيه هو الوصول الى المنتهى ثم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة الى بعده كمالا اول بالقياس الى ذلك الوضع الآني هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود والواقعة في اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى للحركة الى بعده ولا شبهة في ان المبادر من التعريف ان تكون الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا والامور المذكورة في تعريفها مما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد اجيب عنه بان ما اورده مبني على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وهذا الذي ذكره المعلم الاول واتباعه في تحديد الحركة قريب مما قاله قدماؤهم من انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة اولا دفعة والثاني هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج وكل واحد من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن مناخروهم عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وضع الشيء في زمان بعد زمان بل نقول هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن فالامور الواقعة في تعريف الحركة منتهى تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري والى هذا اشار بقوله فيقع في تعريفه اي تعريف التدريج الزمان وهو يتوقف على معرفة مقدار الحركة فيلزم الدور قال الامام الرازي اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لا يعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يتعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان بها سببا لهذه الامور في الوجود قال وهذا جواب حسن ويتولد بالتدريج او ما في معناه وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه انتقال دفعي ولا يسمى حركة بل كونا وفسادا المقصد الثاني ذهب ارسطو الى ان الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه الى المقصد وهو كينونة وصفه بها

قوله فيلزم الدور قد يقال التدريج الواقع في تعريف الزمان هو التدريج اللغوي المفسر الزمان اللغوي الاعم مما عرفه ارسطو فلا محذور وانت خبير بانه قريب مما ذكره الامام حسن

يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى اللذين للمسافة ولا يكون في جزء من الاجزاء الواقعة فيما بين المبدا والمنتهى آنين بل يكون في كل آن في جزء آخر وسمي الحركة بمعنى التوسط ويعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة بعرض لا يكون هو بعده آن الوصول اليه ولا بعد حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين محيطين به والاعتراض بان تصور الآن والقبلية والبعدية موقوف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما اشرنا اليه وهي ان الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بعاونا الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدا ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود وسيلانها وسيلانها بعقل في الخيال امر امتدادي غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن المتوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك امر آني غير منقسم في امتداد المسافة والذي يليه يكون مغايرا له فيكون الحركة مركبة من امور آنية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان فما معنى انه موجود في كل آن نفرض في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوجود الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدا والمنتهى الحاصل للموضوع واحد في زمان واحد في شيء واحد فاذا فرض في المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرف ذلك التوسط انه صار حصولا في ذلك الوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذات التشخصية عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد قد زال عنه عارض من عوارض ذاته المتشخصة وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يصور الا بتتالي النقط في المسافة واذا امتنع هذا امتنع تتالي العوارض ايضا وهي بهذا المعنى اي الحركة بمعنى التوجه والتوسط بمعنى الاستمرار اي استمرار المتحرك في جزء واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه اما منافية للاول فظاهر واما منافية للثاني فلانه لو استقر بعد المبدا في جزء لكان حاصلا في المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدا فيكون الحركة ضد السكون في الجزء المنتقل عنه والسكون في الجزء المنتقل اليه ايضا بخلاف من جعله اي الحركة في الجزء الثاني فانها اذا جعلت نفس الكون في الجزء الثاني كانت مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل اليه كما مر واعلم ان مبناه اي مبنى ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط وجودها في الخارج اتصال الاجزاء وانتفاؤها وعدم تفاصلها الى امور لا تنقسم اصلا بناء على الجزء الذي لا يتجزى وسنتكلم عليه وسنتوفى القول فيه وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن الجسم هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا ان جوهرا واحدا انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصلا به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبدا والمنتهى بل ليس هناك الا الكون في الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والكون في الجوهر الثاني وهو الحركة المعرفة بالكون الاول في الجزء الثاني واما اذا قيل باصناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد ان يكون بينهما امتداد ومنقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول مبدا لتلك المسافة والمكان الثاني منتهاها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا او سطوحا ولا يمكن فرضها متتالية والا كانت مركبة من اجزاء لا تتجزى اما بالفعل او بالقوة فذلك محال فالمتحرك فيما بين مبدائها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة التي لا يمكن ايضا فرضها متتالية بل كل آنين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آنات اخر المعنى الثاني للحركة هو الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها وهو الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا في الوهم لاستحالة وجودها في الاعيان اذ عند وصول المتحرك في الجزء الثاني من المسافة يبطل نسبتها اي نسبة الحركة والاظهر ان يقال يبطل نسبة اي نسبة المتحرك الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدئها الى منتهاها وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انعدمت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة اتصف حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من اجزائه قلت حصول الشيء الواحد في شيء على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل

في الجزء الاول من الزمان لابد ان يكون مغايرا لما يحصل في الجزء الثاني لامتناع ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة
متعاقبة لا تتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا
فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج نعم لها وجود في الذهن فانه لما ارتسم نسبة اي نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذي ادركه في الخيال قبل ارتسام
نسبته الى الجزء الاول الذي تركه عنه اي عن الخيال تخيل امر ممتد يعني ان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه
في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن بالامتداد
فكما على انها شيء واحد ممتد كما يحصل من النقطة النازلة والشعلة الدوارة ليس ممتدا في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة كما مر
في صدر الكتاب في مباحث اغلاط الحس واما لم يكن الحركة بمعنى القطع مرسومة مثلها لان اجتماع الصور فيها انما هو في الخيال لا في الحس
المشترك وانت تعلم من هذا الذي ذكرناه في تحقق الحركة بمعنى القطع وتصويرها ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام
لا يمنع ان يكون من امر او مبيا لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم ينقسم بها قطعا فلا نم دليل اثبات
الزمان وذلك اما لان المعين في اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مر وهو لم يكن قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع
كونه امرا وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها ايضا وجود
فيكون هذا معارضا لادلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف منا في مباحث الزمان تحقيق ان الوجود من
الحركة والزمان امر لا ينقسم في امتداد المسافة وانهما يرتسمان في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه
المقصد الثالث قد امتنع فيه الحركة من المقولات عندهم ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان لتلك المقولة مع بقائها
بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع لتلك المقولة
موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد تشتد لان ذلك السواد ان عدم
عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد وفيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد
ولا حركة في ذات السواد بل في صفته والمنزه فخر خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة هو ان لتلك المقولة جنس
لتلك الحركة قالوا ان من البين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو
الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير ليس
من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء
منها جنسا للمتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من
صنف الى صنف او من فرد الى فرد ومن اي المقولات التي تقع فيها الحركة اربع كما هو المشهور الاول الكم وهو اي وقوع الحركة فيه على اربعة
اوجه لان الحركة في الكم اما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شيء اولا واثانيا واما ان يكون بانفصال شيء اولا الاول التخلخل
وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر وثبوته اي يدل على ثبوته ان الماء اذا تجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى كل الجزء وما
جاء به الحس عاد الى حجمه الاول فتبين ان ظاهر مكشوف انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه
حين علو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد وبلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه وايضا فالقارورة الضيقة الراس
تكب على الماء فلا تدخلها اصلا واذا نصبت مقلوبا وشد رأسها بالاصبع بحيث لا يصل براسه هواء من خارج ثم كبت عليه دخلها
وبهذا الطريق يملأ الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة الماء فتجد اما الورد وما ذلك الدخول الا لحدوث فيها مكان تخرج انقلب
منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك الخارج خاليا لامتناع على رأيهم بل لان الماء اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا كبير
حجمه بحيث شغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد فيه ان في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء فكاثفا فصغر حجمه او عاد بطبعه الى مقداره
الذي كان له قبل الحصر فدخل فيه ان في ذلك الزجاج الماء فروق اجتماع الماء فثبت هنا التخلخل والتكاثف معا ايضا فهذا الذي ذكرناه
في اثبات التخلخل يعني وثبت ابنيته وكثفه ولا يفيد العلم بعلته واما لمبيته ان لمبيته امكانه وكثفه كما سنقرره فهو ان الهيولى ليس لها في ذاتها

مقدار

مقدار وما لا مقدار له في حد ذاته كان نسبة الى المقادير كلها على سواء فقد يكون الهيولى في بعض الاشياء كما في العناصر قابلة للمقادير المختلفة بتوارد
تلك المقادير عليها بحسب ما يفيدها من الاسباب الخارجة عن ذاتها لذلك الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها
ثبت التخلخل واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف ولا يلزم من كون الهيولى لا مقدار لها في ذاتها ان يكون الكل كذلك اي ان يكون كل الاجسام بحيث
يتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل لجواز ان يكون بعض الاجسام بمقدار معين لا يتعداه الى فن لاسباب متصلة تقتضي اختصاصه
بذلك المقدار او يكون البعض بمقدار معين لان مادته لا يقبل الا ذلك المقدار المعين كما هو رأيهم في الافلاك فان كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة
لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقدارا مخصوصا عند بعضهم ولما كان الذي رأيهم ان مادة الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينا بناء على القول بان الهيولى
لا مقدار لها في انفسها وما لا فلا كذلك تساوت نسبة الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله وبالجملة فهذا الذي ذكرناه من حال الهيولى مصحح
للتخلخل والتكاثف ولا يلزم من تحققه اي تحقق المصحح تحقق الاثر حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح مانع
يمنع به تحقق الاثر كالصور النوعية في الاجسام الفلكية فان كل واحد منها يقتضي لزومها للهيولى ما واختصاصها بمقدار معين ولكن لم يجز في الاجسام العنصرية
فان الجزء ما دام جزءا يستحيل ان يكون مقداره مساويا لمقدار كله اما اذا انفصل امكن كما يأتي بعضه مقدار الكل ولا يجوز الانفصال في اجزاء الفلك عندهم بخلاف
العناصر فنحن عليهم بتجويز ان يكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلة مقدار كله البحر الوجه الثاني التكاثف وهو عدم التخلخل يعني انه اذا تضاغط جسم الجسم
من غير ان ينفصل عنه جزء وقد مر ما يدل على انيته ولميته واعلم انهما اي التخلخل والتكاثف المذكورين في الحركة الكمية غير الانتقاص وهو ان تتباعد الاجزاء
بعضها عن بعض ويدخلها الهواء او جسم آخر غريب كالقطن الملفوف وغير الانزماج وهو ضده فهو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبيعية بحيث
يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه فيه وان كان يطلق عليهما الاسم اي يطلق اسم التخلخل على الانتقاص واسم التكاثف
على الانزماج باشتراك اللفظ فان مدلول الانتقاص والانزماج من مقولة الوضع فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى البث عند الضارب يحصل لها
هيئة ما بحسب نسب بعضها الى بعض وقد يطلق اسم التخلخل على الرقة اي رقة القوام واسم التكاثف على الغلظ وهو ان المذكور اعني التخلخل والتكاثف
بمعنى الرقة والغلظ من باب الكيف فلكل واحد منهما معنيان احدهما من مقولة الكيف والوضع والواحد منها حركة من مقولة الكم الوجه الثالث النمو
وهو ازدياد حجم الجسم بانضمام اليه ويدخله في جميع الاقطار نسبة طبيعية كخلاف السمن والورم اما السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار
اذ لا يزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية الوجه الرابع الذبول وهو عكسه اي عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب انفصال
عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق ان الواقع في النمو قد يسمن كما ان
المتزايد في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا حدثت المنافذ في الاجزاء الاصلية دخلت فيها وتشبهت بطبيعتها وانفذت اجزاء الاجزاء
الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشحم اذا صار سببا فان اجزاء الاصلية قد جفت و
صلبت فلا يتغذى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لا يتحرك اعضاء الاصلية الى الزيادة فلا يكون نامية لكن لحمه يتحرك الى الزيادة
فيكون ذلك نموا في اللحم لا في اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي
فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منهما على مقداره الذي كان عليه نعم ربما يحرك كل واحد منهما في انيته او وضعه او كيفيته لكن ذلك
ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زائدة مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك فروق دخول الاجزاء الزائدة
في منافذها ومشابهتها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول ان كان انضمام الزائد بعد المداخلة بالاصلية
على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله الامام والا فالقول ما قاله الآمدي واعلم انه اذا وجد النمو والذبول من
الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا الثانية من المقولات التي تقع فيها الحركة الكيف وسمي الحركة فيه بحسب الاصطلاح
استحالة كما يتبين العنب ويتسخن الماء فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدريج فلا بد هناك امران احدهما استحالة الجسم من كيفية الى اخرى
وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا ومن الناس من انكر ذلك اي استحالة الجسم من كيفية الى اخرى فالماء تسخنه لا يكون نارا والبارد
حارا ورغم ان ذلك الذي يدركه من انقلاب احدهما الى الآخر شهادة الحس تغيرا وانتقالا في الكيفية بل هو كون واستحالة لا اجزاء الكائنة
متصفة بالصفة الاولى كالبرودة مثلا وبدوره وظهور اجزاء كائنة متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة مثلا وهما اي هذان التغيران من الاجزاء

الاضافة وهي نسبة المتكررة الى النسبة لنسبتين كل منهما بالفياس الى الاخرى كالابوة والبنوة والعلوية والسفلية

تتميم

الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعه منها واقعة بازاء قطعه من الاخرى فمثل هذا لا يكون حركة لانتفاء
لازمها الحركة عنها ولا يخفى عن ذلك الا ما مر من المتحرك في الكيف حيث قال فيما بين مبدا حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال
الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء المحل بشخصه لا بد ان يكون عرضا للتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقوية لمحالها وايضا قيد الحركة
اي ما تقوم به الحركة وهو المتحرك موجود لا محالة في زمان كونه متحركا والمادة وصرفا لا وجود لها فان المادة لا تحمل ذاتا معينة موجودة الا بالصورة المعينة
فلا يكون حركتها الا اذا كانت من مبدا حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فتتبع ان تتحرك في الصورة بالفرض وقد يقال تحمل المادة شخصا اما
تكون بصورة متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها وكما يتبادر بانها مع احدى تلك الصور ذات متحملة وهي صورة اخرى ذات
متحملة مغايرة للذات الاولى وليس لشيء من تلك الذوات المتحملة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى
مبني على ان الصور ليست الا شيئا بالقوة لا تحمل موجودة الا بصورة معينة كما ثبت عندهم في ان وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها
تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحملة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال واما المصاف فطبيعة غير مستقلة منتسبة في المفهومية بل هي
تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف فيلحقها المصاف ايضا والا فلا يعني ان الاضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقا
لانها لو تغيرت لما تغير في معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا
لها كما اذا فرض ان ما اشد من ما آخذ وتحرك في الكيف حتى صار بحيث اضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد استقل من نوع من الاضافة
اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي
هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى
صار اعظم مقدارا او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع مواضع اوضاعه فقد استقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى
تدريجيا وتعاقب الحركة في معروضها ولا يتصور هذا في هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا استقلال الجسم وتغيره
في هذه الاضافات مع بقاء متبوعها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في موضوعها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه
جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية وصدق مالا ان والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشيء
وفي قوله لم لا يجوز ان يحصل الموضوع من مكان الى آخر تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك واما ما قال ابن سينا في الشفاء ان وجود
الجسم تبع الحركة اي شوقه من وسط الحركة فان حالها حركة فيه لا يصير له صورة من تلك تبع فيه الحركة اذ لو وقعت فيه لم يكن تابعة واعترض
عليه بانه يجوز ان يكون شوقه للجسم شوقا سطيعا من الحركة وتبع فيه نوع آخر منها وفي الشفاء ايضا ان كل حركة فهي في متى ولو كان متى حركة ايضا
لكان لمتى متى آخر وهلم جرا اذ يلزم ان يكون للزمان زمان واعترض بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية
والبعدية وقال في الشفاء شبه ان يكون الاستحالة في متى دفعيا او الاستحالة من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة وذلك لان اجزاء الزمان
متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينهما هو الآن فاذا فرض زمانان ستر كان في آن فقبل ذلك الآن ستر للموضوع متاه بالقياس الى الزمان
الاول وبعده ستر له متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الآن نهاية وحد الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الاستحالة ويرد عليه ان الفاصل
بين اجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الاستحالة من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال
من احدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال في الاستحالة من زمان الى زمان احدهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا وفيه نظر قال
في الشفاء وشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الاستحالة فيه يكون تبعا للاستحالة في شيء آخر من كم او كيف فيقع التغير في ذلك الشيء اولا ويكون الزمان
لازما لذلك التغير بعرض سببه فيه التبدل واليه اشار بقوله وهو اي متى كالاضافة في قبول الحركة على سبيل التبعية لانه نسبة تابعة لمعروضها
فلا تستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت مافيه وكذا الملك فانه ايضا مقوله نسبية تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار واما قوله ان يفعل
وان ينفعل فاثبت تقسيم فيهما الحركة وابطل قول هذا المثبت بان المنتقل من السخن الى البرد مثلا يكون سخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين
معا لان البرد يتوجه الى البرودة والسخن يتوجه الى السخونة ومن الجائز ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين
واذا لم يكن السخن باقيا فالبرد لا يوجد الا بعد وقوف السخن بينهما زمان يكون كالبين الحركتين الا يقتضي المنافاة بين فلا يكون مسمى حركة

من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد ولقائل ان يقول ان السخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فجوز
ان ينتقل المتسخن من مرتبة الى اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب البرد ولا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في اثنائها
بل هذا انتهائها والحق انها اي الحركة فيهما تتبع الحركة في غيرهما لانها ايضا حالتان نسبيتان لا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما
في القوة ارادة فالتي او طبيعة او في الآلة واما في القابل وذلك لان العنصر قد تنفسخ فيصير بخارا والطبيعة قد تخمر كالخل والآلة قد تكل فكذا في جميع هذه
الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كالخل واما في القابل فربما ينتقص قبوله و
استعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية وانت خبير بان التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثر فيقع الحركة في
المقولتين تبعا المقصد الرابع العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجهة ولا دامت الحركة بدوامها اي بدوام الجسمية وامتناع السكون
على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحدها شيء مقابلها وايضا فالجسمية عامة للاجسام كلها والحركة مختصة ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما يكون
دائما وايضا فيلزم على تقدير كون الجسمية علة اتحادها في الجهة اي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية واللازم باطل لان جهات الحركات الطبيعية
مختلفة فبعضها الى فوق وبعضها الى تحت وهذان الدليلان يبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسياتي الكلام عليه وايضا فلانها اي الحركة
التي منها الجسمية اما مطلوب منقطع الحركة عنده اي عند حصول ذلك المطلوب مع بقاء الجسم التي هي علتها فيلزم التخلف اي تخلف المعلول عن علته
واما لا مطلوب فتتحرك الجسم في اما الى جميع الجهات معا وانه ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعية هي الطبيعة
وحدها ايضا لانها ثابتة مستمرة فيلزم ثبوت معلولها الذي يقتضيه اذ انها والحركة ليست ثابتة كما عرفت من انها متجددة ومنقضية ويلزم ايضا دوام الحركة
بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون من الامكنة طبيعيا بل هي حالة غير طلابية اي بل العلة الحركة الطبيعية هي الطبيعة
مع مغايرتها بحالة غير طلابية لها فان تلك الحالة تترك طبعا طلبيا للملائم اما في الاين فطلبا الى فوق واما في الكيف فطلبا المتسخن حرا واما في
الكم فطلبا البرد بولا مرضيا فان هذه الحالة المنافرة ما دامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم بردة الى الحالة الملائمة وتحلل اجزاء الحركة بحسب اختلاف
القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا وصلت الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء احد جزئي علتها اعني مغايرة الحالة الغير الطلابية هكذا
قالوا وتحقيقه ان بقاء الملائم غاية مطلوبة ولا تصور الغاية الا في الحركة الارادية اذ لا بد من الشعور بالغاية من تلك طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التي
لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم تكن الطبيعة مطلوب شيء ان تكون هي الحالة التي لا يلائمها منتفية للحركة وفيه اشكال اذ ليس الحركة الطبيعية الى جهة
اولى من الجهة الاخرى وقد يجاب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة ونحن نعلم ان الفعل اذا ترتب عليه ترتب ذاتي سمي غاية
له فان كان مع فعل في اقدام الفاعل على ذلك الفعل سمي غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هي الحاجة الى الشعور
دون الغاية فانها قد تثبت بلا شعور اذ لا بعد في ان يكون بعض الامكنة ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم لم يقتض طبيعته
الحركة اليه ويكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا ارادة وباعوفق فاعل الشعور والارادة وكذا القول في الكيفيات والكميات وملائمة
بعضها لبعض الاجسام ويعلم من ذلك الذي مر ذكره في الحركة الطبيعية ان العلة للحركة الارادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها يعني
ان النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التي هي متجددة متغيرة متجددة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات
النفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه ولا ايضا هو التصور الكلي الحاصل للنفس لان نسبته الى الحركات الجزئية
سواء وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلي لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى الجزئيات الحركة فلا يتصور تخصص تلك الجزئيات عن النفس
مع تصورها وارادتها الكليتين بل اما هي اي علة الحركة الارادية تصورات جزئية تترتب عليها ارادات جزئية فاما هي نحو بعد اذ
لا في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة متعلقة بمجموع الحركة الى ان تحصل صدا
صيا وضعت عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي اتصل بذلك الحد وهكذا تتوالى الخطوات المتتبعة للارادات
فتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع الخيال انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية فهي القوة
التي احدثها القاسر في المتحرك المقصد الخامس الحركة تقتضي امورا ستة اما علة الحركة اي سببها الفاعلي فان الحركة امر ممكن
الوجود فلا بد له من علة فاعلية ثم حامله الحركة اي محلها فانها عرض فلا بد لها من محل تقوم به ثم ما فيه الحركة اي المقولة من المقولات الاربع

المتقدمة لكن ماهية الحركة اي المبدأ او ما اليه الحركة اي المنتهى وذلك اي اقتضاء الحركة بثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون في الحركة المستقيمة
واما في الحركة المستديرة الفلكية فلا يكون ثبوتها الا بالفرض اذ ليس هناك وضع موجود الحركة او منتهاها الا بحسب الفرض كما عرفت المقدار الى الزمان
فان كل حركة تكون في زمان بالضرورة واقتضاء الحركة هذه الامور الاربعة حيث انها انتقال من حالة الى حالة اخرى تدريجا المقصد
السادس قد علمت ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها اي بوحدة هذه الامور الستة لا بغيرها ضرورة ووحدتها الى
وحدة الحركة كما يجري مباحث الوحدة اما شخصية او نوعية او جنسية فيتم اي في بيان وحدتها ثلث ابحاث احدها في وحدتها الشخصية ولا بد فيها
من وحدة حالة الحركة فان العرض الواحد بالشخص محله واحد بالشخص ايضا ضرورة اذ لا يتوهم العرض الواحد بالشخص لمحلين ولا بد ايضا في وحدتها
الشخصية من وحدة ماهية الحركة اعني المقولة اذ الشيء الواحد قد يستحيل ويبقى في زمان كونه قاطعا لمسافة فيكون كل من الاستحالة والنمو وقطع
المسافة حركة على حدة وان اتحد المحل واما تعدد الحركة هنا مع اتحاده من حيث اختلاف ماهية الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة
بالجنس كما سيأتي بل قد يعرض له اي الشيء الواحد انواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والتزوج في الفاكهة مثلا فتعدد الحركة لاختلاف ماهية بحسب
النوع وان اندرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل يقول اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة
بحسبه لان الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافة اخرى قطعا ويتبع ذلك اي كما انتزاط وحدة ماهية تغني عن اشتراط وحدتها ولا يكفي في الوحدة الشخصية
للحركة وحدة ماهية وما اليه دون اتحاد [illegible] وكذا ماهية لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان يكون الطرف مختلفا فيما بين مبدأ معين
ومنتهى معين كما لو تلون جسم من البياض الى الصفرة ثانيا الى السواد وثالثا من البياض الى الصفرة الى النيلية الى السواد
وثالثا من الحمرة الى الصفرة الى السواد فالحركة من البياض الى السواد والمعين يمكن ان يفرض على هذا الوجه مكون المبدأ والمنتهى واحدا
مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ماهية وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى متميز مارا على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر
ان اعتبار وحدتها لا يغني عن اعتبار وحدة ماهية لما كان اعتبار وحدتها مغنيا عن اعتبار وحدتها ولقائل ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة
وحدة الزمان لم يكن وحدة ماهية صادرة لوحدتها ولا اختلافها مغنيا عن الاختلاف ماهية فان جسما واحدا قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعدا
وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتها مغنية لوحدة ايضا ولا بد في وحدة الحركة من وحدة الزمان اذ الحركة في زمان غير الحركة
في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لا يعاد بعينه فانه لو جوز اعادته كذلك لجاز ان يكون الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر
فظهر انه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ماهية ولست وحدة لازمة لوحدتها
لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى ايضا وكانت الحركة
واحدة بشخصه فقط ولو اعتبر وحدتها مع وحدة المحل والزمان لكفى ولزم وحدة ماهية كما اشرنا اليه الا ان اعتبار الثلاثة اولى من اعتبار
الاربعة والمثال فيما واحد وملاحظته لا بد في تشخص الحركة من وحدة امور خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها اي واحد كان
يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى واما وحدة المحرك فلا عبرة به في كون الحركة واحدة بشخصه فان المتحرك بمحرك خاص يتحرك بمحرك آخر قبل
انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة بشخصه متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من
استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك آخر ولا يجزي فيها بالفعل ولا قائل بسبب اختلاف الاستناد الا يرى ان الحركة الفلكية مع اتصالها
في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمقابلات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني
ان لم يكن له اثر محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع المؤثرين على اثر واحد
محقق وان كان غيره فقد تعدد الاثر اي الحركة قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية
ثانيها اي ثاني الابحاث في وحدتها النوعية ولا يخفى ان ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية فذلك لان الشخص
هو النوع مع قيود مشخصة له ومن اي ما يعتبر في الوحدات في الوحدة النوعية عن وحدة ماهية ووحدة ماهية وما اليه
فان هذه الامور الثلثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة اذ لو اختلف
ماهية الحركة بحسب النوع كان كل من الحركات الواقعة في تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة وان اتحد ماهية وما اليه اما في

وحدة ماهية الحركة وحدة ماهية وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ماهية الحركة واحدة بالضرورة فوحدتها تابعة لوحدة ماهيته صح

في الكيف فقيل ان يأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الحمرة الى الصفرة الى السواد واخرى من البياض الى النيلية الى الخضرة الى السواد
الى السواد فان ماهية الحركة هنا تختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع واما في الاين فقيل لو تحرك الجسم من مبدأ الى حد معين
تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت
الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ماهية مع اتحاد ماهية وما اليه فاختلافها بالنوع لاختلاف ماهية منتهيا الى اختلافها كان اولى كالتسود والتسخن فانهما
مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلاثة فيهما وكذلك ماهية وما اليه فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلفت ماهية الحركة وان اتحد ماهية كالصاعدة والهابطة
في الحركة الاينية وكالتسخن والتبرد في الحركة الكيفية فان الحركة في كل واحد من هذين المثالين مختلفتان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع
مع اتحاد ماهية فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى في المثال الثاني فكان التسخن مخالفا بالماهية للبرودة مخالفة في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدأين
انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية وللاخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافا في الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدأ بنية
والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث المشرقية ولا عبرة في الوحدة النوعية للحركة
بوحدة المحرك لان الامور المختلفة بالنوع قد يترتب على نوع واحد من الالة ولما مر من ان تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعددا في الحركة بحسب
الشخص واذا لا يوجب اختلاف المحرك بحسب النوع اختلاف الشخص في الحركة فالنوع اولى بان لا يوجبه ذلك الاختلاف لان كل ما يوجب اختلاف النوع
يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلي فحركة الحجر الى العلو قسرا وحركة النار اليه طبعا لا تختلف بالنوع من حيث هما كذلك اي من حيث استناد
المحركين مختلفين بالنوع اعني القاسر والطبيعة بل بان الحركتين متفقتان في الماهية ولا عبرة ايضا بوحدة حالة الحركة فان تنوع المحل لا يوجب
تنوع الحال وان كان تعدد المحل مختلفا يوجب تعدد الحال بحسب الشخص فسواد الانسان وسواد الجدار نوع واحد وكذا حركتهما اذا لم تختلف
بشكل حاصله وماضيه وما اليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتها ولا تكثر اختلاف الموضوعات
موجبا لاختلافها ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا تختلف حقيقته فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع كلا
اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية واذا تعدد نوعه واختلافه بالماهية فهو عارض للحركة وتعداد لها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب
التنوع في المعروضات كما ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع عوارضها ثالثها الوحدة الجنسية وما يعتبر فيها من الوحدات نعني ما يعتبر في الوحدة
النوعية فان النوع هو الجنس مع قيود منوعة له واما هو وحدة ماهية فقط فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها مختلفة في الجنس العالي
وكذا الحركات الكمية والكيفية وترتب اجناس الحركات بحسب ترتب الاجناس التي تقع تلك الحركة فيها فالحركة في الكيف جنس هو نوع الحركة في الكيفيات
المحسوسة وهي جنس نوع الحركة في المبصرات وهي جنس نوع الحركة في الالوان وهكذا الى ان ينتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية
المقصد السابع الحركات منها ما هي متضادة ومنها ما هي غير متضادة وقد علمت في مباحث المقابل ان التضاد الا بين الاوائل الجنسية الواقعة
تحت جنس آخر فالحركات المختلفة بالجنس كالتغير والاستحالة والنمو غير متضادة لانها اجناس تقع في موضع واحد فيمتنع زمان واحد وان امتنع اجتماعهما
حيا من الاجسام فلا لما بينا ان ليس امتناعهما من الاجتماع في ذلك الحين مستندا الى ماهيتها بل الى اسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المختلفة
الاجناس واما التضاد بين المتجانسة المشاركة في الجنس الاخر منها ان من الحركات فنى الاستحالة كالتسود والتبيض فانهما نوعان مندرجان
تحت الحركة في الالوان ومشاركان في الموضوع ومنها من الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما وبين التصعد والتحجر وغيرهما فهو غاية الخلاف
فلا معنى للتضاد الا ذلك وفي الكم كالنمو والذبول هذا محمول واما بالطبع يتوجهان اليه ومنها غاية الخلاف وكذا بين الحركتين اليهما وكذلك الحال في
التحلل والكثافة اذ لكل واحد منهما حد لا يتجاوزه وفي النقلة كالصاعدة والهابطة فان كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود ومنها
غاية الخلاف واما فقتلنا ما اشار اجمالا بقوله اذ لما ان للحركة في هذه المقولات الثلث مبدأ كل طرف حد محدود يتوجه اليه وبين
الطرفين غاية الخلاف فان البياض والسواد والبياض منهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو والذبول والتحلل والكثافة والصعود
والهبوط فيكون بين الوجهين ايضا غاية الخلاف واما الحركة الوضعية فلا تضاد فيها لما سيعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة
لا تضاد فيها المقصد الثامن تضاد الحركات ليس لتضاد ماهية فان الصاعدة والهابطة ضدان بلا شبهة وان اتحد ماهية
بان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق اعني وحدة ماهية

والتحلل والكثافة فان لكل واحد

ولا تضاد المحرك انما هو الحركتين الطبيعيتين الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في حيز الارض صعد عنه طبعا
واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فمن هذه الصادرين والعلة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم نعتبر التضاد
غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في المخلص والمذكور في السماء والعالم من كتاب السماء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن
بعضهم لانهما متجهتان الى طرفين واحد وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك
في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكون
متضادين والمطلوب بينهما غاية واحدة من ان يكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الا بين الصاعدة
الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا يكون حركة الحجر قسرا الى فوق وحركته طبعا الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه
وتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد ولا تضاد المحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت
متضادتان مع ان المحرك واحد ولا تضاد الزمان فانه لا تضاد فيه اي في الزمان اذ لا نوع فيه بل لازمه كلها متساوية في الماهية ولا يمكن
تواردها اي تواردها الزمان على موضوع واحد ولا بد في المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد وكونه عطف على قوله
فانه لا تضاد فيه ولا تضاد الزمان لانه لا تضاد فيه وكونه عارضا للحركة انما هو لوجوب تضاد المحمولات وصاحب فلو صرح التضاد في الزمان
لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات ولا الحصول اي ليس تضاد الحركات للحصول في الاطراف التي هي مبادي الحركات ومنتهاياتها لانه اي الحصول في الاطراف
معدوم عند وجود الحركة فان الحصول في المبدأ يحصل قبلها ويعدم عندها والحصول في المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها لاجل الحصول في الاطراف
لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل تضاد الحركات للتوجه من الاطراف واليها اعني بحسب ماهيته واليه جميعا من حيث ماهيته اي من حيث انهما
متضادان اعني ان يكون مبدأ احدى الحركتين ضد المبدأ للاخرى ومنتهاها ضد لمنتهاها وليس يكفي لتضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط فان
الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة من الصاعد الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى الصاعد لا تضاد الحركة من
الحمرة الى السواد وذلك لانه انما اعتبر قيد الحيثية اذ لا بد من اعتبار غايتها اي غاية وماله في الحركتين فتختلفان بالذات
والماهية مع التضاد بينهما كالسواد والبياض فالحركة من الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني الى الاول لان مبدأها متضاد بالذات
وكذلك منتهاها او دونه اي دون التضاد كالسواد والحمرة فانهما مختلفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد ايضا بين
الحركة من احدهما الى الآخر وعكسها او بالعرض اي يختلفان لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه ايضا كالمركز والمحيط لانهما جزآن
اي نقطتان من جسم بسيط غرض لاحدهما انه غاية القرب من الفلك وللآخر انه غاية البعد عنه وباعتبار هذين العارضين صار التضاد
مع تساويهما في الحقيقة وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يمنع اجتماعهما في موضوع
واحد وغاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة
والهابطة فعليك بالتامل وقد لا يختلفان اصلا اي لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاها لا بحسب الماهية ولا بحسب العارض اللازم بل يتفق
ان صار احدهما مبدأ الحركة والآخر منتهى لها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم يكن تضاد للاول لا لاختلاف
بين المبدأين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعارض فان قلت بين مفهومي المبدأ والمنتهى تقابل التضاد كما سننبه عليه فبين
ذاتيهما تضاد بحسب العارض فيكون الحركتان متضادتين على نهج ما قرر في الصاعدة والهابطة قلت لا شك ان ثبوت هذين العارضين
لذاتيهما فرع وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان
على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت وذلك اي اتفاق احدهما بكونه مبدأ والآخر بكونه منتهى قد يكون بالفعل كما في
الحركة المستقيمة فان لها مبدأ مشخصا بالمبدأية بالفعل ولها منتهى كذلك وقد يكون ذلك الاتفاق بحسب الفرض كما في الحركة المستديرة
فان اي جزء فرضت على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك يكون مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين اذ الحركة عن كل جزء هي بعينها
الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة الا بحسب الفرض ولا تمايز فيه اي في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل
الا بالعرض من خواص اي فرض او غير ذلك من الترقيق والتذويب وليس شيء منهما موجبا للتمايز الخارجي وليس من شرط وجود

وجود الحركة المستديرة ان يوجد هناك نقطة بالفعل ليكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ
لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع وتوقفه عليه محال عندهم بل يكفي لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة وهذا بحث وهو ان الحركة
المستديرة حركة وضعية فيكون مبدؤها ومنتهاها وضعا مخصوصا كما ان مبدأ الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض ان جسما كان ساكنا
ثم تحرك على نفسه فالوضع الذي ابتدأت الحركة منه كان مبدأ لها فاذا فرض سكونه ثانيا كان الوضع الذي انتهت الحركة عنده منتهى لها سواء
كان مماثلا للوضع الاول او مخالفا له فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم اذا فرض ان المستديرة ازلية ابدية كما هو مذهبهم
في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل كما نبهنا عليه فيما سلف ولا يكون مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الابعاد
وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا تبدأ دائما من مبدأ ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض ان جسما تحرك على محيط دائرة حتى تم دورة كانت
مبدأ لها ومنتهاها واحدا بالذات . فحلفنا بالاعتبار الآتي هذا حركة اينية في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة تقسيم المبدأ والمنتهى
بما ان هذان المفهومان العارضان لذاتيهما اذا نسب احدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد لا السلب والايجاب والعدم والملكة لانهما
وجوديان ولا التضايف لما سنذكره واذا نسبا الى حالة المبدأ والمنتهى وهي الحركة كانا متضايفين له فبين كل منهما وجه ان من حالة المبدأ
والمنتهى تقابل التضايف فان المبدأ مبدأ لذي المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ المبدأ وكذا المنتهى وليس بين المبدأ والمنتهى
تضايف فقد يقال مبدأ لا منتهى له وبالعكس لجواز ان نفرض حركة لها بداية بلا نهاية ونهاية بلا بداية فلا تقابل توجيهي التعقل ولا في الوجود
فلا تضايف فان قيل قد يكون جسم واحد مبدأ لحركة ومنتهى لها ايضا فكيف تصور التضاد بينهما مع اتحادهما في موضوع واحد قلت
بما اعني مفهومي المبدأ والمنتهى غير عارضين للجسم عروضا اوليا حتى يقال انهما يتحقان فيه بل هما عارضان للاطراف الحاصلة في الاجسام ولا
يكون طرف واحد مبدأ ومنتهى لحركة واحدة الا بالفرض وفي زمانين اذ لا تصور في حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدؤها ومنتهاها طرفا
واحدا والمستديرة فان مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة موضوعة لكنها لا يتصف بهما بين الصفتين في آن واحد لان وان كانت واحدة بالذات
الا انها اثنان بالاعتبار وذلك كاف لهما في كونها بداية للحركة ونهاية لها وانما وسم الفصل بالسبب لان الشامل في مفهومي المبدأ والمنتهى
وما نسبا اليه كاف للتصديق بما ذكر فرع على ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى قالوا الحركة المستقيمة
لا تضاد الحركة المستديرة والا لكان ذلك بسبب تضاد الطرفين المستقيمة والمستديرة ومعلوم ان كل مستقيمة فانها واقعة على قسط مخصوص
لقسي غير متناهية بالقوة فلو كانت المستقيمة ضد المستديرة لكان للمستديرة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية مخالفة بالنوع
من المستديرات الموجودة من مبدأ المستقيمة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما عرفت مباحث التضاد وايضا كل قوس تفرض ضدا
لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم قدرا من الاولى فيكون بين بالضرورة اول فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيمة فلا يكون المستقيم ضدا
لشيء منها لامتناع طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون من حيث هي المستديرات المعينة اولى لما عرفت ولما امتنع
لا ما تقدم لا وجه للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج هو مستديرة معينة ولا شيء من المستديرات المعينة اولى لما عرفت ولما امتنع
حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معانقتها للمستقيمة في الموضوع فلا يكون ضدا له ولا يضاد المستديرة المستديرة لنفي ذلك الذي
ذكر لنفي التضاد بين المستقيمة والمستديرة فان التضاد بين الحركات تضاد جاد بها وغايتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان
لمستديرة واحدة اضداد غير متناهية مخالفة بالنوع وذلك لان طرفي مستديرة واحدة قد يكون طرفين لدوائر اي لقسي غير متناهية فانه يجوز
اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كان المستديرة ضدا للمستديرة لكان لمستديرة واحدة اضداد بلا نهاية هي المستديرات المتوهمة
من منتهى تلك المستديرات الى منتهاها ومبدأها واما الحركة الى الزوال والحركة الى خلافه فكل من هاتين الحركتين تفعل مثل فعل الاخرى ولكن
في النصف من المسافة على التبادل فان المنحدر من السرطان الى الجدي على الزوال يكون مسافة الاسد والسنبلة والميزان والعقرب
والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدي لا على الزوال مسافة الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما في الاخذ ومثل
فعل الآخر اعني الحركة المبدوءة عن السرطان الموصلة الى الجدي لكن في النصف وتمشي على ذكر حال الصعود من الجدي الى السرطان فانه على عكس
الاخذ المذكور ولما كان الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين في الماهية وكذلك الاطراف والنهايات

متساوية فيها فلا يكون في مهابيا لتفاوت الحركات المستديرة فلا يكون متفاوتة قال المص ولا يخفى ما فيه من ان الحركة في التغير مع اتحاد المسافة مختلفة
يعني ان ما ذكره انما يدل على الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالها في نصف منها دايين كانتا متماثلتين متحركتين في المبدا والمنتهى فلا يتصور
هذا الاعتبار وسهما تفاوت ولا شك انه اذا اعتبر حالها في كل واحد من النصفين معا كانتا متفاوتين لسرعة متفاوتة بان حركة المتحرك من السرطان الى الجدي
على التوالي مضادة لحركة القاعد من الجدي الى السرطان على خلاف التوالي للتضاد بين المبدايين والمنتهيين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على
قياس الصاعدة والهابطة المستقيمين وكذا الحالة في الصاعدة من الجدي الى السرطان على خلاف التوالي والمنحدرة من السرطان الى الجدي على خلاف
التوالي نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت منطبقة واحدة مبدا ومنتهى لهما معا ولكن الاختلاف فيهما بحسب التوجه منهما اليها
وذكر في الملخص ان امثال هذه المباحث لغطية لانه ان اريد بالتضاد بين كل جنسين موجودين امتناع اجتماعهما في وقت واحد في محل واحد كانت الحركة
المستقيمة متضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون جامعة وما اليه امورا موجودة بالفعل
متفاوتة فلا تضاد بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات المقصد التاسع الحركة ليست كالذات فانها من المقولات النسبية
لا من مقولة الكم بل هي كم بالعرض وتعرض لها نسبة الكمية العرضية ثلثة انواع من الاقسام الاول بحسب المسافة لانطباقها فان الحركة الابتدائية
منطبقة على المسافة كانطباقها على المسافة منطبقة لاجزاء الجزء الذي لا يتجزى فتنقسم الحركة بانقسامها فالحركة الى نصفها تنصف الحركة الى كلها الثاني
بحسب الزمان لانه عارض لها فتنقسم بانقسام عارضها فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان
غير الانقسام الذي بحسب المسافة وقد يختلفان كالسريعة والبطيئة فانه اذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها فلا يجوز تخلف
زمانها والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه كانا مختلفين في المسافة والانقسام بحسبها الثالث بحسب المتحرك
فان الجسم هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في انه اذا تحرك الجسم تحركت اجزاؤه المفروضة والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر
فقد انقسمت الحركة ايضا انقساما فرضيا كجسمها فاذا اعتبر من له ان للجسم انفصال خارجي حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعة لجسمها في الانقسام الفرضي
والفعلي الخارجي كالسواد والبياض بالجسم فانه يتبعه في هذين الانقسامين وقد نبهناك على ان الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الابتدائية
واما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركات كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا حصل المكان عبارة عن البعد واما اذا جعل عبارة عن
السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او مماسة وعلى التقديرين فهي اما ان لا تتفارق امكنتها اصلا او تتفارق اجزاء من امكنتها على اجزاء
المكان الكل فهي غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا تكون متحركة المقصد العاشر ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة
اي يكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر او لا بل يكون الحركة حاصلة في شيء آخر يقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشيء والثاني
يقال له انه متحرك بالعرض ويسمى حركة عرضية كراكب السفينة قال الكاتبي في هذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع
التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغاير للاول بجميع اجزائه فح يكون الراكب
متحركا بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ذا ذا لا توجه في الراكب بل انما يوصف به تبعا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض
قد يكون قابلا للحركة كالذرة المتحركة بحركة الحنطة وقد لا يكون كالظهور والاعراض الحالة في الاجسام المنتقلة واما ما لا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس
مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعا لحركة البدن والاول يقال له انه متحرك بالذات ويسمى حركة حركة ذاتية وينقسم حركته الى ثلاثة
اقسام لانه اما ان يكون مبدا الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او يكون مبدا الحركة اما مع الشعور اي شعور مبدا الحركة بتلك الحركة وهي الحركة
الارادية او لا مع الشعور وهي الحركة الطبيعية وعلى هذا فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض لان مبدا تأثير الحركة غير موجود
في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة اي حصر ما فيها او خرج عنها مع
حركة النبض كما صرح به صاحب الميل والحركة النباتية او جعل الحركة الطبيعية هي التي على نهج واحد بلا شعور او خرج عنها مع
الحركتين ايضا ومنهم من قسم الحركة الى غريزية وذاتية والذاتية الى ستة اقسام لان قوة الحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية
وان لم تكن خارجة عنه فاما ان يكون الحركة بسيطة اي على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة اما ان تكون بالارادة وهي الحركة
الفلكية او لا بارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان تكون مصدرها القوة الحيوانية او لا والثانية الحركة النباتية والاول اما لمز

اما ان يكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا مع شعور وهي الحركة التخيرية كحركة النبض المقصد الحادي عشر الحركة اذا
نسبت الى حركة اخرى فهي اما سريعة بمعنى انها تقطع مسافة مساوية لمسافة اخرى في زمان اقل من زمانها ويدرك منها اي الحركة السريعة ان تقطع الاكثر
الى المسافة التي مقدارها اكثر في الزمان المساوي يعني اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما
في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فيدرك ان الوصفان لازمان مساويان للسريعة وذلك عرفت بكل واحد منهما واما قطعها لمسافة اطول
في زمان اقصر فخاصة فاصح واما بطيئة وهي التي بالعكس فتقطع المساوي من المسافة في الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة في الزمان المساوي
وربما قطعت مسافة اقل في زمان اكثر لكنه غير شامل لها وليس البطوء اي ليس كل بطوء لتخلل السكنات بين الحركات والا لم يكن حركة القدس
وان فرضت سريعة جدا وبطلان اللازم ظاهر لان الملازمة ان البطوء لو لم يكن الا لتخلل السكنات فيما بين الحركات كان تفاوت السرعة
والبطوء بحسب تفاوت السكنات المتخللة في القلة والكثرة فاذا فرض اشد عروضا كما اذا قدر انه خدا من اول اليوم الى منتصفه بمقدار
فرسخ كان حركته من ابطأ من حركة المجدد بنسبة غير قابلة لانها قطعت في الخط المذكور ربع الدور وهو ازيد على مسافة حركة القدس
بالا يجب الوهم به ويكون في زيادة سكناته اي سكنات القدس على حركاته كزيادة حركة المجدد على حركته لان عدد سكناته يساوي عدد زيادات
حركة المجدد لا محالة واذا ان زيادة حركة المجدد على حركاته الف مرة فيكون زيادة سكناته على حركاته ايضا الف الف مرة فلا يظهر بكل الحركات
القليلة في تلك السكنات الكثيرة مثل هذه الكثرة الفاحشة لكل القليلة فوجب ان لا يحس من الحركة اصلا وهو باطل لانا نحس حركاته ولا نحس شيئا
من سكناته واعلم ان دلايل ابطال الجزء الجنسية على ملازم الحركتين المتخالفتين بالسرعة والبطوء وهي ستة كما سننبه عليه اليه ان ذكرنا
تدل على بطلان هذا يعني كون البطوء منحصرا في تخلل السكنات فيجوز ان يستدل بها هنا وبالجملة فهذا البحث وهو كون البطوء للتخلل مبني
على عطف الجزء ووضع من فروعه يدور معه وجودا وبطلانا معا اي من تلك الدلايل الستة اما اذا اخذ ناحية في الارض فاذا كان الشمس في افقها
الشرقي وقع الظل في الجانب الغربي طويلا ولا يزال يتناقص الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس الى ان يبلغ الشمس غاية ارتفاعها
وكلما ارتفع آن اذا ارتفع الشمس مقدارا ان وقف الظل ولم ينقص اصلا جاز ذلك في الثاني والثالث فيجوز ح ان يتم الشمس الدورة والظل
حاله وهو باطل وان حركة الظل جزء كلما تحرك الشمس جزء لم يمكن ان يكون هذان الجزءان متساويين في المقدار ولا ان يكون جزء الظل اكبر
بل وجب ان يكون اصغر وح كان بازاء كل حركة للشمس نحو الارتفاع حركة للظل نحو الانتقاص اقل من الحركة الارتفاعية في المقدار فيكون حركة
الظل ايضا ابطأ بلا تخلل سكون فثبت ان السرعة والبطوء لا لاجل سكنة ويمكن المضايقة في قولهم لو جاز ان يتحرك الشمس جزء والظل
حاله لجاز في الكل واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل حاله فان ذلك ان اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله جائز عندنا لان جميع الموجودات
مستندة اليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب والعادة هي الفاعلية بعدها اي عدم هذه الحالة اعني بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة من غير
استحالة فيها عندنا وهي اي حركة الشمس والظل مستندة الى الفاعل المختار فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل
اصلا الا ان عادته جرت بخلاف ذلك فما حكم باستحالته ليس مع بل هو معدوم بمقتضى العادة وهذا ان ما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور
معلم جواب قولهم علة الحركة مستمرة من اول المسافة الى آخرها والحركة بمعنى انها مستندة اما على بطلان تخلل السكنات في الحركة بان علة الحركة الجسم مثلا قد
كانت او طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة الى آخرها والهواء قابل للاتصال بلا تفاوت فوجب ان يستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها توقف وسكون
في بعض الاحيان مع كونها ابطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطوء بلا تخلل السكنات والجواب ان تلك الحركة عندنا مستندة الى الفاعل المختار
لا الى الناس او الطبيعة فيجوز ان يتحرك الجسم في جزء ويسكنه في آخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون بسبب الاختلاف بالسرعة
والبطوء ليس اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى مع ان ماهيتها واحدة لا اختلاف
فيها ولا نهاية في السرعة والبطوء فابطأ الاستداد والتنقص فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في صفات السرعة
والبطوء فلا يكون فصلية للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص المقصد الثاني عشر قال الحكماء علة البطوء
اما في الحركات الطبيعية فانه المخروق الذي في المسافة فكلما كان اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة واقوى في اقتضاء بطوء الحركة
كالماء مع الهواء فنزول الجسم في الماء ابطأ من نزوله اليها في الهواء واما في الحركات القسرية والارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها

وانما انه كلما كان الجسم اكبر مقدارا وكانت الطبيعة السارية فيه اكبر واعظم كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة للتاسر والحرك
بالارادة واقوى في اقتضاء البطو، وان اتحد المحروق والتاسر والمحرك الارادي ومن ثم كان حركة الحجر الكبير ابطا من حركة الصغير
في مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المحروق كالسهم المرمي بقوة واحدة نارق في الماء ونارق في الهواء وكالسفن الجارية فيهما
بارادته وربما عاوق احد الكبر والاخر اقل فتتعادلا معنى ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر معاوقة من طبيعة الجسم الاصغر فاذا زيد من ان معاوقة
محروق الاصغر اكثر من معاوقة محروق الاكبر على ذلك النسبة انجبر التفاوت الذي بسبب الطبيعة وتعادل الجسمان في المعاوقة المحركة وتساويا
في الحركة حتى من حرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة
الكبير المقصد الثالث على ذهب بعض الحكماء كارسطو ومن تابعه والجاحظ من المعتزلة الى ان كل حركة مستقيمة كما عارضة ومابطة
سكونا فالجسم اذا صعد قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما ومحصول ما ذكر ان كل حركة مستقيمة منتهى البته الى سكون فذلك لانها لا تنقلب
على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وتلوط او يرجع على سمتها او ينعطف على سمت اخر وعلى التقدير لا بد
من سكون بين ما بين التثنيين فكون الاول منقطعة ومنعه غيرهم كالفلاسفة من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من
الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني اذ لو كان زمانيا فاما في النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف
هو زمان الوصول لا كله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا في النصف الباقي ويعود المحذور والاظهر ان يقال الجزء الذي هو منتهى المسافة
الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتخلل الوصول شيئا فشيئا
ثم ان الوصول علة في الميل فوجب ان يكون متقدما عليه في آن الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد
بقوله وكذلك الميل الموجب له ان هو ايضا موجود في ذلك الآن مع حدوثه في آن ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها والرجوع عن المنتهى
ايضا آني كالوصول وكذلك الميل الموجب له آني اي حادث في آن وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم
تتالي الآنات وتركب الزمان منها وانه باطل اذ يلزم مع تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى فيلزم تركب المسافة ايضا منها فذلك الزمان لا حركة
فيه لا الى المنتهى ولا عنه فهو سكون اي زمان سكون والجواب ان الوصول في آن هو طرف حركة متوجهة نحو المنتهى والرجوع في آن هو
طرف حركة منصرفة عنه فلم لا يجوز ان يكون آن واحد حدا مشتركا بينهما اي بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا
بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء وكذلك قال واما الآن فهي جزء زمان لا ينقسم ذلك الجزء فانهم لا يقولون به حتى
يمتنع اشتراكه بين زماني الحركتين قولكم آن الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم بينهما تغاير لكن لا بالذات بل باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة
وهبوطا لزمان حركة الرجوع واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي ان المتحرك الى المنتهى اما يصل اليه في آن واذا تحرك عنه بعد
كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له في آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين والا لكان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فيجب تغايرهما
بالذات واستحالة تتالي آنين بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون لان لا حركة هناك لا الى ذلك الحد
ولا عنه وابطلها ابن سينا بان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك
انه مفارق مباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة مختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون
حدا مشتركا بين زماني الحركتين فان طرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين مختار انه
مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل كم يفرض في زمان وقع فيه
حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم ان تمام الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب
لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما في آن واحد مع انه يستحيل لزم اجتماع في جسم الابعاد الى حد والتنحية عنه فوجب ان يكون كل منهما في آن مغاير
لآن الآخر فبينهما زمان سكون كما قرر واتمه قرر الحجة التي اولها ابن سينا واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب
بمنع استحالة اجتماع الميلين او بتجويز تتالي الآنين او بمنع بناء الميل الموصل فانه حالة معوقة للوصول لا حركة فلا يجب تنافيه مع المعلول مطلقا او بمنع
حدوث الميل في آن بل هو زماني كالحركة وقال الجباي لا شك ان الاعتماد المجتلب في الحجر يغلب الاعتماد اللازم اذ الحادث اقوى من الكائن

فيضعف الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فيزل الحجر
فلا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا يغلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل
وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما
وتساويهما فيكون محركا محيثا والجواب عنه ان الجباي ليس قائلا بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث
الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المكرهون لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا في ابطال طريق
قال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الحجر وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث تماس سطحاهما سطحا فلا شك انه نزل الحجر
راجعا وهو وجب وقوف الحجر لتوسط السكون بين حركتيه الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل لمصادمتهما الامتناع التداخل
بين الاجسام واللازم ظاهر البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف مصادمة الحجر وقد يجاب بان الحجر لا يصادم الجبل ولا يماسه
في الصورة المفروضة بل يرجع بريحه فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت بل الوصول الى الجبل فذلك اي الذي ذكر من فلاسفة
فرض هو بهذا استدراك الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجب الاعتماد اللازم فانه يتبقى الحركة الثانية
لا السكون ولا يوجب الاعتماد المجتلب فانه يتبقى الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة ولا السكون الا الاعتماد وقد يجاب الجباي على اصله
فيقول لا نم انه لا مولد فيه بل المولد هو الحركة السابقة فالحركة الصاعدة توجب حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب السكون بشرط تعادل
الاعتمادين وقد مر ذلك في مباحث الاعتماد المرصد السادس في الاضافة وجعل المرصد الرابع في المقولات النسبية ويستوفي
فيه بيان احوال الابن على مذهب المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في مرصد على حدة واكتفى في سائر النسب بما مضى في صدر الموقف
الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث وفيه مقاصد خمسة الاول الابن هي المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك اي ليس حقيقتها
سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاول وحاصلها النسبة المكررة كما مر وهي الاضافة التي تعد من المقولات
وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة ايضا وكذا ابنا للمعروض مع العارض وهذا بيان مضافا مشهوريا
فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وهو والمعروض وهو والمجموع المركب منهما نسبة قولهم المضاف
ما تعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك اي هي بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها
فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف بل يراد به ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير اي هو في حد نفسه
بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها واذا قد ذلك الخارج يكون نسبة يجمع سائر النسب وسمي هذا القول بتناول المضاف الحقيقي
والقسم الثاني من المشهوري اعني المركب واما القسم الاول اعني المعروض وحده فليس لنا غرض متعلق به في مباحث الاضافة فلو
اردنا تخصيصه بالمتقي قلنا ما له مفهوم لا بالقياس على الغير على الوجه الذي حققته فان المركب مشتمل على شيء آخر كالانسان مثلا
المقصد الثاني للمضاف خواص اي خاصتان الاول التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فيكلما وجد احدهما في الذهن
او في الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما في احدهما عدم الآخر فيه فان قيل فما تو كل في العدم والتأخر بحسب الزمان فانهما متضايفان
مع ان المتقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدما مع المتأخر الزماني وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم قلنا لا وجود للحقيقي
منهما الا في الذهن فالتقدم والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما
من معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين منهما في الخارج بل في الذهن وهما معا فالتكافؤ بين الجنسين وكذا بين المشهورين
المعتبرين باق بحاله واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد يتفقان كالمالك والمملوك والاب والابن وليس كلامنا في ذات المعروض
وحده كما يتفق كل عليه الخاصة الثانية وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر عنه اي عن التكافؤ في النسبة بالانعكاس ويقال الخاصة الثانية
وجوب الانعكاس وهو ان يحكم بافادة كل من المضافين الخاصة من حيث كان هو مضافا اليه يعني انه اذا اخذ ذات كل واحد من المضافين
من حيث انه مضاف لخاصة ونسب احدهما الى الآخر وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب الآخر اليه ايضا كما ان الاب اب الابن فالابن
ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية وقلنا من حيث كان مضافا اليه لانه اذا لم يراع تلك الحيثية لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت

هو الاب الانسان لم يلزم ان هذا انسان الاب والحاصل ان هذه الخاصة انما هي للمضاف المشهوري اعني المعروض الماخوذ من حيث
انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس
هذه النسبة واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة البنوة وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن
كان له قلب فتذكر وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له اي للمضاف من الجانب الاخر اسم كالجناح فانه اسم لاحد المتضايفين
ما فوق اضافة وليس للمضاف الاخر اعني الطير اسم كذلك فقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان ثبت رعاية قاعدة الانعكاس
منها فاعتبر اي المضاف من الطرف الاخر بلفظ دال على النسبة كذي الجناح فانه يجب الانعكاس ح والضابط في معرفة طريق الانعكاس
ان تجمع اوصاف كل واحد من الطرفين وتنظر فيها فاي وصف وجد به كمت اذا وصف ورفع ما عداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته
وقعت بين ما بقي تلك الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية فاذا اعتبرت من كل واحد من الطرفين ما يدل عليه ما فوق الاضافة
الحقيقية سواء كان لفظا مفردا او مركبا ونسب احدهما الى الاخر انعكست تلك النسبة قطعا المقصد الثالث الاضافة لا تستقل بوجودها اي
ليس لها وجود مستقل بعد تصورها سيما بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء فتكون فصلها ولمقتضيها تعلقا يحتاج لوجودها الى الغير وتقتضيه
وهم ذلك اي فصلها تعلق تارة بان يوجد المتعلق في والاضافة معا معين الاضافة على حسب تعين المتعلق والتعلق وليس
ذلك الماخوذ على هذا الوجه هو المقول بل هو امر مركب من المقول ومن معروضها وتارة بان يوجد الاضافة مقرونا بها التعلق الخاص كشيء واحد
مقيد عارض لذلك المتعلق وهذا يوقع الاضافة وتحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد والموافقة في الكيف غير الكيف المخصوص الموافق فاذا اعتبرنا الاتحاد
والموافقة من حيث انه في الكيف كان نوعا من الاضافة المطلقة متحصلة بحسب نوع الكيف وكذا الحال في المساواة والمماثلة ثم الاضافة اذا كانت
في الطرف الاخر محصلة ايضا على تحصل الطرف الاول تحصيلا كان او نوعيا ويلزم سبب استلزام نقيض اللازم نقيض الملزوم انما اذا كانت في طرف
محصلة اي غير محصلة في الطرف الاخر مطلقة ايضا كنصف المطلق في مقابل النصف المطلق وضد النصف في مقابله ضد الضعف فظهر ان احد المتضايفين
اذا عرف بالتحصل والتعين عرف الاخر به لكن هذا اذا جعلنا نفس الاضافة الحقيقية كالنصفية واما اذا جعلنا موصوفها فقط لم يلزم تحصل المضاف
المقابل له فتحصل الراس حتى يصير هذا الراس لا يوجب تحصل من له الراس يعني ان الراسية اضافة عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى ذي الراس
فاذا جعلنا ذلك العضو من حيث انه جزء معين حتى صار هذا الراس لم يلزم تحصل الذي هو ذو الراس ثم اذا جعلنا الراسية التي هي
الاضافة الحقيقية حتى يصير هذه الراسية وجب ان تحصل الاضافة في الطرف الاخر فيكون الراس وذو الراس متضايفين ح المقصد الرابع
تلحق الاضافة تشبيهات فرد من الاول اما ان يوافق الاضافة من الطرفين كالجوار والاخوة واما ان يخالف كالابن والاب فان البنوة والابوة
متخالفان بالماهية والمخالف اما محدود كالضعف والنصف فان ضعفية شيء واحد تكون بالقياس الى واحد اخر لا الى احد كثير وكذا النصفية
او لا محدود كالاقل والاكثر فان اقلية شيء واحد قد تكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية الثاني انه قد تكون الاضافة لصفة موجودة
في كل واحد من المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق فكل واحد من العاشقية والمعشوقية انما تثبت في محلها بواسطة صفة
موجودة فيه او لصفة في احدهما فقط كالعالمية فانها لصفة موجودة في العالم وهو العلم دون المعلوم فانه متصف بالمعلومية من غير ان يكون
له صفة موجودة تقتضي اتصافه بها والا فالمعلوم يكون علما صفة موجودة وقد لا يكون الاضافة لصفة حقيقية اصلا اي في شيء من الطرفين
كاليمين واليسار اذ ليس للتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذلك التياسر الثالث قال ابن سينا يكاد الاضافة تنحصر في اقسام
في المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاذاة كالعلم والجزء وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة والمماثلة
والمساواة واعلم ان المنقول في مباحث المشرقية من كلامه هو هكذا يكاد يكون الاضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة
والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من النوع والتي بالمحاذاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم وملزومه واما من النوع فكالغالب والقاهر
والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاذاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان
العلم يحاذي هيئة المعلوم والحس يحاذي هيئة المحسوس على ان الاول لا ينضبط تعريفه ولا يلتبس عليك ان لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة
بلفظ الزيادة لتطابق المنقول لان بحسب المعنى اذ يكون ح قوله وفي الاتحاد قايما مقام المعادلة واما وقوع الجزء موقع الاشتراك فلا باس به

لان الجزء انما حكايته عن الواقع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها بل للواجب ايضا كالاول بالجوهر كالاب والابن والكم كالقصير والكبير من المقادير
والقليل والكثير من الاعداد والكيف كالاحمر والابرد والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد انحناء
وانتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالقطع والانفعال كالاشد تخفيا الخامس قد يكون من الطرفين اسم اي يكون لهما باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد
مخصوص بذلك الطرف كالابوة والبنوة او من احدهما فقط كالبداية او لا يكون لهما اسم مخصوص من طرفيها كالاخوة السادس قد يوضع لها ولموضوعها
مقابلهم فيدل ذكر المقابل عليها بالتضمن سواء كان اسما مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجناح المقصد الخامس من اقسام المضاف المتقدم والمتاخر قال الحكماء
المتقدم على صحة او هو الاول المتقدم بالعلية كتقدم المعنى على الصوت الفايض منه وتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم
والاعكس اذ لا يصح الا يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد وليس ذلك اي التقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم بالزمان والا لزم التسلسل فانه اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم
قد ذكر الزمان ما قبل في حين لم يتحرك اصلا لزم تداخل المجسمين والا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم وليست داخلة في حركته دخول الواحد
في الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا فظهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة بل هو بالعلية لان وجود اي وجود حركة الاصبع انما هو الكل بذاته فاوجب
لذلك وجودها اي وجود حركة الخاتم كان الصوت القوي الكامل يوجب صوتا ناقصا فيما نقابله بحسب استعداده فثبت بذلك بينهما ترتب علي وهو التقدم بالعلية
الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يتقدم ذات الاثنين وهو ذات الواحد وذلك الواحد معها ولا يلزم ان الاثنين ذات الا
بذاتهما سواء فرضنا لها وجود الم لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف الاول فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية
في نفسها وقد ظهر مما ذكر ان التقدم الذاتي اعني التقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشيء منها الى كله دون سائر علله الناقصة والمشهور في كتب
ان المحتاج اليه الكفي في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالموثر المستجمع لشرايط التاثير وارتفاع الموانع وان لم يكن كذلك كان متقدما عليه بالذات
والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي
وهو الترتب العقلي الناشي من الاحتياج الصحيح لاستقلال الفاسهما داخلا على المحتاج الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام
وانه ليس لذات موسى ولا لشيء من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان اخر وجد فيه عيسى فالتقدم هنا
صفة للزمان اولا وبالذات ومغايرته للاولين بينة اذ ليس شيء منهما راجعة الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج اليه والثاني باعتبار
ذات الشيء وماهيته الرابع التقدم بالشرف كالابي بكر على عمر رض الخامس التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدا معين والترتب
اما طبعي كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة
بحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها او وضعي وهو ان يمكن وقوع المتقدم في مرتبة المتاخر كما في صفوف المسجد ويختلف ذلك اي التقدم الرتبي حسب الغرض
المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بالجملة انت مبدا اخذ من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقس بنفسك الباب
الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدا فكان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدا فبالعكس
وقال المتكلمون هنا نوع اخر من التقدم مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة كاجزاء الزمان بعضها على بعض مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على
الغد فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الافتقار واستقلال فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتاخر هذين النوعين من التقدم
يجوز اجتماعهما بل يجب ولا بالشرف والرتبة وهو ظ فان الامس واليوم متشابهان في الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتب طبع ولا وضعي
بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الاربعة ولا بالزمان والا لزم التسلسل في الازمنة بان يكون كل زمان في زمان اخر وقد ابطلنا ذلك
بوجهين في مباحث الزمان وقد يجاب عنه بان ذلك التقدم الذي بين اجزاء الزمان هو التقدم بالزمان اعني التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم
المتاخر وانه اي هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزماني لا يفرض اولا بالذات الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما
بالعرض لا بالذات كما حققنا في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام كان القسمة تفرض للكم عروضا ذاتيا فاذا عرضت لغيره كان
بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما اخر وكذلك هنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم هذا التقدم ارادنا ان زمانه متقدم ولا يوجب
ذلك ان يكون للزمان زمان وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام وهذا الذي ذكرناه اعني القسم السادس من
التقدم مبني على مباحث كثيرة بين الطايفتين منها ان الحكماء جعلوا التقدم الزماني اذ قالوا تقدم الزمان المستلزم لتقدم المحركة والمتحرك اذ

اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمين لما جاءوا فيما بناء جوزوا تقدم الزمان على وجوده
عندما يتحمل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان فتامل فيه اي في هذا المبنى وتحقق حاله كيلا تزل قدمك في تلك
الابحاث عن سنن الصواب ولعله الموفق وربما تكلف الحكماء للحصر اي حصر التقدم في الانواع الاربعة وجها ليس حصرا عقليا دائرا
بين النفي والاثبات بل نوع ضبط للحصر الاستقرائي فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا فالاول لا بد فيه من توقف للمتاخر على
المتقدم اذ لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا من غير عكس ليلا يلزم الدور فالتوقف اما ان يكون توقفه بحسب الذات وذلك
بان لا يتم ذات المتاخر الا بذات المتقدم كما مر في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات واما ان يكون توقفه بحسب الوجود دون الذات
بان يتوقف وجود المتاخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لانه اما ان يكون مع استدعاء اي استلزام وجود المتاخر بالعدم الطارئ
عليه اي على المتقدم ام لا فالاول هو التقدم الزماني لان وجود المتاخر من اجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدم الطارئ
فان المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور المتاخر منها واما الزمانيات فقد عرفت ان تقدم بعضها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم
منها متقدما مجامعا للمتاخر والثاني وهو الذي لا يشترط وجود المتاخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده فقط هو التقدم بالعلية
المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى اجزاء المعلول والثاني اعني التقدم الاعتباري لا بد فيه من مبدأ معتبر اليه
النسبة وذلك المبدأ اما كمال وهو التقدم بالشرف ام لا وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب
الفضيلة ربما تقدم في المراتب الكمالية او الى التقدم بالزمان لان الافاضل ربما كان اسبق في الشروع في الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى
التقدم الزماني اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول اليه الى المتاخر تنبيهات الاول ان التقدم ان اعتبر فيما بين
اجزاء الزمان فكل ما كان البعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم
وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل الماضي متقدم على المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور واما قال ذلك نظرا الى ذاتهما فان
ذات الماضي متقدم على ذات المستقبل ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضهما فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه
مستقبلا متقدم قبل كونه ماضيا الثاني جميع انواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا ليس للمتاخر فمن التقدم الذاتي
كونه مقوما اي امرا داخلا في قوام المتاخر وفي التقدم العلي كونه موجدا وفي الزماني كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتاخر وفي الشرفي زيادة
كمال وفي الرتبي وصول اليه من المبدأ اولا واذا عرفت اقسام التقدم والمعية عرف اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظ وكذا
المعية الشرفية كتضعيف متساويين في الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين في النوع بل الحراب
والمعية بالذات كجزئين متوجزين لماهية واحدة في مرتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلول ليس شخصين من نوع واحد واما بيان ان
اطلاق لفظ التقدم والمتاخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ او التشكيك او بالاشتراك اللفظي او بالطريق
الحقيقة او المجاز فليس فيه كثير فائدة يعتبر لشانها والله اعلم **الموقف الرابع في الجواهر** وفيه مقدمة ومقاصد اربعة
المقدمة اما تعريفه اي تعريف الجوهر فقد علمت من القسم المذكور في صدر الموقف الثاني وهو انه ممكن موجود لا في موضوع عند
الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين وعلمت ايضا من تعريف العرض في صدر الموقف الثالث تعريفه المخالف له وهو انه
عند الحكيم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعند المتكلمين موجود متحيز بالذات فلا يتوقف اخذها على علم واما
تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا في جوهر فصورة اما جسمية او نوعية وان كان محلا لها اي للصورة فهيولى وان كان
مركبا منهما فجسم اما مطلق او نوع ما والا اي وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف
والتحريك فنفس والا فعقل وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التاثير وهذا التقسيم الذي
ذكروه بناء على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة
وعلى تقدير اثبات الجوهر الفرد انما يتم بعد ان يثبت ان الحال في الغير قد يكون جوهرا وهو ممنوع فان القاهر هو ان الحال في الغير يكون عرضا
قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا ما يتركب من حال ومحل جوهر ولا جوهر هو محل هو الجسم ولم يثبت شيء منهما اي من هذين البيانين برهان

مع ان الاول مخالف للظاهر كما عرفت وان في حالا ضمنيا بلوازم وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر لا يكون شيئا منهما فلا للاشارة الحسية فلا يكون
ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما ولو اراد ما اراده اي ايراد التقسيم على وجه لا يتوجه عليه الاشكال يعني الاشكال المذكور بقوله
انما يتم الى اخر قلنا الجوهر اما ان لا يتجاوز الاثنين فجسم والمراد ان الجوهر اما جسم او لا واذا لم يكن جسما فاما حيزي واما ليس كذلك فان كان حيزيا
فان كان الجسم به اي بذلك الحيز حاصلا بالفعل فصورة والا فمادة وان لم يكن حيزا منه فان كان متحيزا فنفس والا فعقل فهذا تردد حاصر معتبر فيه
حلول الجوهر في شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبني على اسناد الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الا جواهر فردة مجتمعة
ليس بعضها صورة وبعضها مادة واما الاستدلال الاجتماعية فارجعة عن حقيقة الجسم لازمة لها ونتيجة عليه ان ما ليس جسما ولا جزءا له ولا متحيزا فانه لا يجب
ان يكون عقلا بل يجوز ان يكون هذا النفس او العقل وقال المتكلمون لا جوهر الا المتحيز اي القابل بالذات للاشارة الحسية كما مر من انهم نفوا
الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وح فاما ان تقبل المتحيز القسمة سواء كانت في جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة او لا فيهما اصلا وهو الجوهر
الفرد وعندهم ان الجوهر منحصر في هذين القسمين وان اقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة مقدمات الاول الجسم عند الجمهور
من الاشاعرة مجموع الجزئين المتلاصقين لكل واحد منهما وعند القاضي واتباعه ان الجسم هو كل واحد من الجزئين لا ذاك الجسم هو الذي قام به التاليف اتفاقا
منا والتاليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المولفين تاليف
على حدة فهما جسمان لا جسم واحد وليس ذلك نزاعا لفظيا راجعا الى ان الجسم يطلق على ما هو مولف في نفسه اي فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو
مولف مع غيره كما توهمه الامدي بل هو نزاع في امر معنوي هو انه هل يوجد له اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء التي هي الجواهر الفرد هو الاتصال والتاليف
كما يثبته المعتزلة او لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى الثاني فكما ان كل واحد منهما جسم ولا كلي يشملهما
ما في هذا الكلام من التعسف الثاني من التنبيهات الجوهر الفرد لا شكل له اتفاق المتكلمين لانه اي الشكل هيئة احاطة حد واحد وهو الكيف او حد
وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولا تعقل النهاية الا بالنسبة الى ذي نهاية فيكون هناك لا محالة جزء ان ثم قال القاضي لا يشبه
الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشابهة هي الاتحاد في الشكل فالا شكل له يكون مثلا لكل غيره وهذا مما تفرد بما على ما اتفقوا عليه واما غيره اي غير القاضي
من الناس واتفقوا على نفي الشكل عن الجوهر الفرد فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة اي قال بعضهم هو يشبه الكرة اذ لا يختلف جوانبه كما ان الكرة لا يختلف جوانبها
ولو كان مشابها للمضلع لكان جوانبه مختلفة فكان متقدما ومن المربع اي قال بعضهم يشبه المربع اذ تركب منه الجسم بلا فلو الفرج وذلك لانه اي
اذا كان مشابها للمربع لكان الشكل الكري وسائر المضلعات وما يشبهها لا ساني فيها ذلك الفرج ومن المثلث اي قال بعضهم يشبه المثلث لانه ابسط
الاشكال المضلعة قال الآمدي ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرد منظور فيه وذلك لانه اتفق الكل على انه ضلعا
من المساحة فله نهاية الى حد يحيط به قطعا فاذن له شكل لان الحد المحيط بان كان واحدا فهو الكرة وان كان متعددا فهو مضلع قال المص
وفيه نظر لانا لا نسلم ان له اي للجوهر الفرد نهاية وان سلم ذلك فلا يلزم من كونه ذا نهاية ان يحيط به النهاية حتى يكون كريا او مضلعا والا
لزم من حد محيط ومحاط فانتفى واما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم اراد وا به انه له حجما ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه والا
اي وان لم يحمل قولهم على هذا فهو القول بانقسامه ولو وهما لا فعلا فان حاله مساحة امكن ان يفرض فيه شيء يعرض لا محالة فيكون في الجوهر الفرد
انقسام وهم هو خلاف مذهبهم **المقصد الاول** في الجسم وفيه فصول **الفصل الاول** في بيان حقيقته واجزائه الخارجية
وفيه مباحث **الاول** في حده وهو فيه ويطلق لفظ الجسم عند الحكماء بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما شيء جسماني صحت عنه
العلم الطبيعي ضمنا بالى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار اي هي علة في علية الآثار ما فيه من الاعراض وعرف الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان
يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة واما قيل يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه اي في الجسم الطبيعي ابعاد بالفعل فصلا عن كونها
ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة اما الخط فلا وجود له في كثير من الاعراض سيما في الكم واما السطح وان كان لا زما لوجود لوجوب التناهي في الابعاد
فليس لازما لماهيته اذ يمكن فرض جسم غير متناه في جميع الجوانب ولا يمكن ذلك بحيث لا يخرج عن حقيقة الجسمية ولا تصور الجسم لا جسم
واذ ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه به وبالجملة الكلام ان هناك انما اعتبر فيه حيث الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة
وبالجملة يمكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين واذا كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسمية باعتبار تلك

الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى باطلان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل من
بمرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على
خط عمودا عليه لا يميل الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت من جنبتيه زاويتان متساويتان لكل واحدة منهما قائمة هكذا ـــــ واذا كان
مايلا الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغرى وسمي الحادة والاخرى كبرى وسمي المنفرجة هكذا ـــــ وتصوير فرض الابعاد السلسة
المتقاطعة في الجسم ان نفرض فيه بعدا قائما سواء كان خطا او سطحا لكن تعريفه للقائم بانه مرخي الخط كيف اتفق اي لا يتعين لفرضه جهة وهو الطول
ثم نفرض بعدا آخر في اية جهة شئنا من الجهات الباقية متقاطعا له بقائمة وهو العرض ثم نفرض بعدا ثالثا متقاطعا لهما على زوايا قائمة وهذا
البعد الثالث المعين لا يتصور غير واحد اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على جهة المشرق والشمال اذ يمكن فرضه
على وجهين كما اشار اليه وهو العمق وهذا القيد اعني كون تقاطع الابعاد على زوايا قائمة لم يذكر لتميز الجسم عن غيره بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل
للابعاد السلسة المتقاطعة لا يكون الا كذلك وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة والذي يقبل ابعادا سلسة متقاطعة لا على هذا
الوجه انما هو السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث متقاطع للاولين الا على حاد
ومنفرجة والجوهر لا يتناوله فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهم بعضهم واعتذر بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح
المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهرا ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح كيف اتفق يكون عرضا
احترز عنه على تقدير التنزل تامل وبهما يكون تعريف مطلق التعريف شكان الاول الحد صادق على الهيولى التي هي جزء الجسم المطلق اذ يمكن
فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة قلنا ليست الهيولى في حد ذاتها
بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل بتبع الصورة الجسمية والجسمية تقبل الابعاد المفروضة والمتبادر من عنوان الحد امكان فرض الابعاد نظرا
الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت الحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا باس بذلك لان الجسم في نادي
الرأي موجود الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية واما ان يكون هذا الجوهر قائما بجوهر آخر فما لا يثبت الا بانظار دقيقة
في احوال الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود هنا تعريفه الشكل الثاني هذا الحد يصدق على الوهم ولذلك سمي الابعاد التخيلية
الموهومة جسما تعليميا فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الحسانية
قلنا المراد بقبول الجوهر فرض الابعاد هو قبوله اياه في الوجود الخارجي لا تبادر الى الفهم على ان هذا الشكل انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرا
ويدفع ايضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمة وعلى كونه حدا منا بالرسم شكان
ايضا الاول لم يثبت جنسية الجوهر لما عرفت في المقولات وربما قال ليس جنسا والا لامتازت انواعه بفصول جوهرية لا بفصول
عرضية لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل في الفصول لان الجوهر يكون جنسا لها لانها المفروض فلها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم
امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية كما مر ذلك في الوجه مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا لانواع الجوهر ان يكون جنسا لفصول
تلك الانواع كالانواع الاجناس كذلك وربما قيل الجوهر موجود لا في موضوع فيه قيدان ليس شيء منهما ذاتيا لشيء من الحقائق الاول الوجود
وانه عارض للموجودات بل هو من المعقولات الثانية التي لا يمكن كونها جزء الامور العينية والثاني كونه لا في موضوع وانه عدم لا يصح
جزء للموجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم للجوهر لا حد كيف والاجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد اصلا فاذكر في تعريفه
امر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها الشكل الثاني مفهوم القابل للابعاد وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد
على اختلاف العبارات امر عدمي فلا يصلح ان يكون ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدا له والا اي ولو
لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان موجودا فرضا اي فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التي هي من الاعراض قائم بالذات
اي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم فيكون تلك الذات قابلة له والكلام في قابليتها له وتسلسل والحاصل ان مفهوم القابل اذا
كان امرا موجودا في الخارج كانت القابلية الداخلة فيه ايضا كذلك ونسبة لا تقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية الثانية
معلولا للقابلية فينتقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا لا يقال الممتنع هو التسلسل في المؤثرات اي العلل لوجوب انتهائها الى الواجب

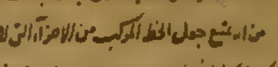
وهذا تسلسل في الآثار اي المعلولات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى فلو ان النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعا لانكم قد علمت فيما مر ان هذا النوع
من التسلسل وهو ان يكون الامور المتسلسلة موجودة معا مترتبة ترتبا طبيعيا او وضعيا باطل عند الحكماء والمتكلمين بلا خلاف وقد يجاب عنه اي عن
الشكل الثاني بان القابلية نسبة وهو غير صادق عليه انه قابل الذي هو ذات وهذا هو الجزء الجسم يعني ان ما ذكرتم بدليل على ان القابلية ليست موجودة
في الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فلا يكون فعلا الجسم يعني ان ما ذكرتم بدليل على ان القابلية ليست موجودة وهو مسلم لكنا ندعي ان فعل الجسم
هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترف بانه ليس فعلا فلا يكون حدا وايضا
ما صدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فعله واما افراده فلا شك انها ليست فعلا له ثم ان المص مهد لما سيحقق به اندفاع
التسلسل في الشكل الاول ويتضح ايضا حقيقة الجواب عن الشكل الثاني فقال الآن اوان ان نتذكر ونتنبه حاقد علمناكه من كيفية تركب
الجنس والفصل وانه لا تمايز بينهما الا في الذهن وان الجنس امر مبهم لا تعين ولا تحصل له في نفسه بل انما يتعين ويتحصل في الذهن بالفصل الذي
ينضم اليه وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم الذي هو الجنس نوعا والفصل ليس مبهما ليتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل فيلزم التسلسل
في الفصول كما ذكرتم ولا هو نفس المفهوم اي ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل للابعاد الذي هو العرض على تقدير كونه موجودا لكن فصل الجسم هو
خصوصية الامر الذي هو قابل للابعاد ولكن الخصوصية متحققة بجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الا بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل
اقتناء منها كما يقام عوارض المفعول مقامها اذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور في كلامهم ولم يرد بقولنا
ما صدق عليه انه قابل لصدق ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجهولة هذا تقرير ما ذكر وفيه مباحث وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل
هل يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا او لا فيهما اي ثاني المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ بحث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية الباحثة عن
احوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة فانهم كانوا يتدربون بها في تعاليمهم ورياضاتهم لسهولة الصبيان لانها اسهل ادراكا لكونها
علوما مستقلة منتظمة لا يتنازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلا يقع فيها غلط والمخالفات فيها على ندرتها انما يكون راجعة على الانتاج وعدم انتقال
معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الاحسن والاولى في التعليم ان يبتدى بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا تعرض لها كلال بل يتنزل على ادراك ما هو اصعب
فان الادراك عذاب للروح وايضا دلالتها بينة تفيد النفس اذا اعتادت بها ملكة ان لا تمتنع في ادراك الاشياء دونه اي دون البيان فان امكن
مثل تحصيل التميز فذاك وان لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهد في تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب الى ما اعتادت به وعرفوه بانه كم قابل للابعاد السلسة
المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير هنا للتمييز والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم ولو اريد بالجسم اي المعنى الاول والثاني
في رسم واحد فليس هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر الجوهر والكم فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم
الطبيعي والتعليمي هذا الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتحديده هو ما هو هذا الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت رأيهم فيه وهو ان الجسم المتحيز
القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه
الابعاد بالفعل وانها مناط الجسمية ولا شك في ان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر من ان الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما
في الكرة واما السطح لازم لوجوده لا مكانه وايضا فاذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعا
مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية بعينها فلا يكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم
وهذا الذي ذكروه في الشمعة بناء منهم على اثبات الكمية المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه لا منفصلا فيه بالفعل واما على الجزء وتركب
الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة فلم يحدث في الشمعة شيء لم يكن ولم يزل عنها شيء قد كان بل انفصلت الاجزاء الموجودة فيها من طول الى
عرض او بالعكس او نقول المراد بقولهم الطويل العريض العميق انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المتقسم والمراد بقبول القسمة
لا وقوع القسمة فيه بالفعل وح يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي اورده عليه ثم اختلفت المعتزلة بعد اتفاقهم على
ذلك الحد في اقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتألف الجسم الا من اجزاء غير متناهية وسيأتي نقد مذهبه وابطاله ايضا
وقال الجبائي يتألف الجسم وينفصل عن ثمانية اجزاء لا من اقل منها وذلك بان يوضع جزآن فيجعل الطول ويوضع جزآن آخران على جنبيه
فيجعل العرض ويوضع اربعة اخرى فوقها اي فوق الاربعة الاول فيجعل العمق وقال الخلاف يتألف الجسم من ستة لا من اقل منها

وذلك بان يوضع ثلثة على ثلث والحق انه يمكن تحصيل الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزآن وتثقب احدهما جزءا ثالث ويوضع جزء آخر
وهذا يحصل للابعاد الثلثة وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلثة ليس جوهرا فردا اولا جسما عندهم سواء جوزوا التاليف بينهما
اي من جزئين منفردين او من ثلثة منفردة ام لا وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يجوز خطا وفي جهتين سطحا وفي ثلاث واسطقسات بين الجوهر
الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم عندنا والنزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المولف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المولف المنقسم
في الجهات الثلث نظرا الى ما يجري من المباحث المعنوية ثم اشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال وما هو كقول الصالحية من
المعتزلة في تعريف الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكراميه هو الموجود وقول هشام هو الشيء بط لان معاني الاول يابى والجوهر الفرد واستاض الثاني
بهما والعرض ايضا واستاض الثالث بالملئة على ان في هذه التعريفات فسادا آخر لان هذه اقوال لا يساعد عليها اللغة بل يخالفها فانه يقال زيد اجسم
من عمرو اي اكثر ضخامة وانبساط ابعاد وتاليف اجزاء فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتاليف وليس في ذلك الاقوال انباء عن ذلك
المقتضيات لانه ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة فانهما ذهبا الى ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وهذا بط لما علمت
ان العرض لا يقوم بذاته سواء كان واحدا او متعددا بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر آخر يقوم به فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع اعراض
وحدها وبالجملة فبطلانه ضروري اذ كل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من امور يمتنع قيامها منفردة لا يمكن قيامها بذاته بل محتاجا الى امر آخر قائم به وما ذكرناه
تنبيه على الحكم البديهي فلا يتجه عليه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد استدل على امتناع تركب الجوهر من العرض بان
الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض وكل واحد من تلك الاعراض اما متحيز بالذات فهو جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا
من جواهر فلا يكون جوهرا فردا اولا يكون متحيزا بالذات ومن المعلوم ان ضم ما لا يتحيز الى ما لا يتحيز لا يوجب التحيز وزيادة الاعداد لجواز كون الانضمام
شرطا للتحيز احتجاجا بوجهين الاول ان الجواهر من حيث هو جواهر متجانسة لاشتراكها في صفات نفس الجوهر وهو التحيز والتمام بالنفس وقبول الاعراض
والاجسام كالنار والهواء والماء مختلفة بالفروق فليست الاجسام عبارة عن جواهر مؤتلفة والا لكانت متماثلة فكون اعراضا مجتمعة قلنا لا نزاع ان الجواهر
متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة بذواتها وما ذكر من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز ان يكون تلك الصفات
اعراضا عامة مشتركة بين حقائقها المختلفة فلا حاجة بنا الى دخول الاعراض في حقائق الجواهر ولذلك لا يلزم دخولها فيها عندنا قلنا ان الاعراض
لا تبقى لما مر والجواهر باقية لما سياتي ولا يخفى انه يمكن ان يجاب معارضة بان يقال اعراض غير باقية فلا يمكن داخلة في الجواهر الباقية لانتفاء الجزء
بتلزم استحالة الكل واعلم انه لا يصح لمن اعترف بتماثل الجواهر الافراد وتماثلها في الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة عن جعل الاعراض داخلة
في حقيقة الجسم فيكون الجسم جوهرا مع جملة من الاعراض منضمة الى ذلك الجواهر اذ لو كانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وهذا لكانت الاجسام كلها
متماثلة في الحقيقة وانتقض بالفروق واما النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت من اعراض محلة فهي محلة واذا تركبت من اعراض متجانسة فهي متجانسة
وقالا ولذلك اتفقت الاجسام المولفة منها بارة بالتخالف واخرى بالتماثل الوجه الثاني انه اذا وجد الجسم بل الجوهر وجد الاعراض واذا انتفى الجوهر
انتفت وبالعكس اي اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفت انتفى فلنا اللازم منهما وجود او عدما لا يفيد الوضع ولا دخول احدهما في الآخر
لا مقتضيا لهما المقصد الثالث الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقائق فلا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو
حالا يمكن كذلك كالافلاك مثلا والنزاع انما وقع فيه فمنهم من اثبت الجسم البسيط لا شك انه تقبل القسمة والتجزئة بان يفرض فيه شيء غير شيء فاما ان الاجزاء التي يمكن فرضها
يوجد كلها بالفعل او لا يوجد ذلك واما ان كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات العقلية اربعة الاول الاجزاء التي يمكن فرضها كلها موجودة بالفعل
ومتناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء التي لا تتجزى اصلا لا قطعا لفرضها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن
تصور طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا عقليا ايضا واما قلنا ان القول بتركبه من تلك الاجزاء لا ينافي الحقيقة اذ لو كانت الاجزاء تجزية
قابلة للانقسام ولو فرضا لم يكن الانتفاءات الممكنة كلها حاصلة بالفعل فلم يكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة بالفعل وهو خلاف المقدر
وحاصله ان قولنا كلما يمكن من الانتفاءات حاصل بالفعل وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجودة بالفعل يلزم قولنا كلما يمكن
حاصل بالفعل من الانقسام فليس بممكن فيكون الاجزاء الموجودة بالفعل متصفة الانقسام من جميع الوجوه الثاني الاجزاء كلها بالفعل وغير متناهية
مع امتناع الانقسام عليها ما عرفت وهو قول النظام من المعتزلة والكسائي من الحنفية من الاوائل الثالث الاجزاء كلها بالفعل ومتناهية ويجب

الى محدد التشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الرابع الاجزاء كلها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء واعلم ان المذهبين الاولين
يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخيرين يقتضيان ان لا يكون تمام الانقسام بالفعل بل يكون الجسم
البسيط متصلا في نفسه لا منفصل فيه اصلا الا انه يقبل انقساما امتناهيا اي واصلا الى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام منتهيا الى اجزاء
لا تتجزى قد تركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني ويترتب منه ما نقل عن افلاطون من ان الجسم بالتجزية ينتهي الى نهج فيعود كونه
واما غير متناه لا بمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شانه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي انقساماته الى جزء
لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على ما لا نهاية له مع انهم يجعلون انقسامات امور غير متناهية بالوجود سواء كانت
مجتمعة او متعاقبة فليس مرادهم الا ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يمكن تجاوزه اياه فيكون حال القابلية على حال الفاعلية واذا تمهد هذا فنقول ههنا
مذاهب وهو مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض فلا يمكن الاحتمالات المذكورة صحيحة
في المذاهب الاربعة فقال لانا اذا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز ان لا يمكن شيء منها بالفعل وان يمكن بعضها بالفعل وفي بعض لا وهو مذهبه
نعم اذا جعل المحدث هو الجسم المفرد وهو الذي لا يتركب من اجزاء بل اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت بعض الانقسامات حاصلة وفي بعض اصل لم
يكن اجزاء الجسم الموجودة بالفعل المتصلة في انقسامها قابلة للانقسامات في الجهات كلها او في الجهتين او في جهة واحدة او مصلحة منها فهذه احتمالات
سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلنا هذا صحيح الا ان ستة منها لم يذهب اليها احد فهي احتمالات عقلية لا مذاهب المقصد الرابع في
حجة المتكلمين على مذهبهم وهي نوعان الاول ان نبين اولا ان كل متصل اي قابل للانقسام له اجزاء بالفعل ان يمكن جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجزاء
حاصلة بالفعل ثم نبين انها اي تلك الانقسامات والاجزاء الحاصلة بالفعل متناهية فيعلم من الاول ان اجزاء الجسم حاصلة بالفعل فرضا قابلة للانقسام ومن الثاني
تناهيها اما الاول فهو ان كل ما يقبل القسمة فهو متصل بالفعل فلو جزء ثلثة الاول القابل للقسمة لو كان واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل لزم انقسام
الوحدة والتالي بط فالشرطية اي استلزام المقدم للتالي لانه يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام
الحال فيه فيلزم ان الحال في احد الجزئين غير الحال في الجزء الآخر والاستثناء اي بطلان التالي بين اذ لا معنى للوحدة الا كونها لا تنقسم بمعنى ان وحدة التي عبارة
عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مفهوم عدم الانقسام الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنينية حالة في ذلك الى وهذا الوجه مبني على ان الوحدة عدمية
سارية في محلها لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الاجزاء المنقسم من حيث هو مجموع فاذا وردت عليه الصفة زالت الوحدة الثاني لو كان القابل
للانقسام قابلا واحدا في نفسه متصلا في حد ذاته لكان السبق الوارد على ذلك القابل اعداما له وايجادا والعدم والتالي بط اما الملازمة فلان السبق رفع العدم
لهوية هي متصلة في حد ذاتها واحداث الهويتين متصلتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه وقد وجد كون
السبق على ذلك التقدير اعداما واحداثا فان من الحال الى الشيء المعين يكون زمان هوية واحدة لا انفصال فيه اصلا وزمان هويتين متصلتين واما بطلان التالي اللازم فلانه
اي اللازم يوجب ان يكون شق البحر وصف البحر بابوسه للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا للبحرين آخرين وبديهة العقل تكذبه وتزاحمت عنها بانه استحالة
لا يفيد البتين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة الوجه الثالث ان مقاطع الاجزاء في الامر القابل للانقسام اليها متمايزة بالفعل فان منقطع
النصف غير منقطع الثلث فضرورة وكذا الربع والخمس وغيرها من الاجزاء بالقاطع فكان قاطعها متمايزة باسرها وذلك اي تمايز منقطع الاجزاء التي يمكن
فرضها يوجب التمايز في تلك الاجزاء بالفعل اذ لو لم يكن الاجزاء متمايزة في الوجود لم تختلف تلك الخواص المتمايزة واجيب عنه بان منوعات الخواص
او صاف اعتبارية تعتبرها العقل عند فرض التجزية وذلك لا يوجب تمايز محلها الا تحسب الفرض ايضا واما الثاني وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل
من الانقسامات الفعلية متناهية فلو جزء ثلث ايضا الاول لو لا انتفت المسافة المتناهية المقدارية مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه
النظام لامتنع قطعها في زمان متناه لانا لا يمكن قطعها الا في زمان بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع
قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها
في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا وبطلان اللازم وهو امتناع قطع المسافة في زمان متناه وعدم لحوق السريع البطيء دليل بطلان الملزوم وهي
كون تلك المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ويمكن ان الخلاف لما اورد هذا الالزام على النظام انتهى الى القول بالطفرة
فقال ان المتحرك قد ينقطع المسافة بان يجاوز بعضها اجزاءها دون بعض ولا حاجة الى مدة المتمايزة بل يمكنه ان يقال كان المسافة المتناهية مركبة من

الجسم منه وان كان يمكن الجواب فيه جدلا فنبه للمنصف اقناع وطما بنبذة بالحق فارجع الى انصافك في اللاهوتية التي مر ذكرها المقصد الخامس
حجة الحكماء على ان الجسم البسيط واحد متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية لانه مركب اي وليس بمركب من اجزاء لا يتجزى انواع اربعة الوهم
الاول ما يتعلق بالحفاظ وذلك وجهان الاول كل متجزء بالذات ممكن غير بيان ضرورة وكذا سائر جهات الممتنعات بلغة متغايرة فظهر ان المتجزء بالذات يجب
ان يكون منقسما في جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذي لا يتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهري وفضلا عن تركب الجسم منها كلفات النقطة والخط والسطح
العرضي فانها ليست متحيزة بذاتها حتى يتصور لها جهات منقسمة لانتفائها الوجه الثاني اما اذا تركبنا صحة من اجزاء لا تتجزى لم قابلنا بها الثمن
فان الوجه المحض من ملك الصحة اي الوجه الذي الى الثمن غير الوجه المطلق الى الذي اليه وهذا ايضا ضرورة فوجب ان يكون ملك الاجزاء منقسمة وقد اجيب
عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف وجواز ان يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته اطراف هي اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين
الحاذيين للمين واليسار مثلا ان كانا جوهرين فهما جزآن للذي فرض غير منقسم وان كانا عرضين فاما ان يكونا حالين في محل واحد بحيث يكون الاشارة الى
احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكون حاذاني منه عين حاذاني منه بيان وهو بديهي البطلان واما ان يكونا حالين في محلين متباينين في الاشارة
فيلزم الانقسام ولو فرضنا ان يكون في شيء غير شيء كما يشهد به البديهة النوع الثاني ما يتعلق بالمماسة وهو ايضا وجهان الاول لو تركب
الجسم من اجزاء لا تتجزى فثبت تلك الاجزاء اجزاء لا تتجزى مع تلك اجزاء متناهية من بيانه انه اذا تركب الجسم منها فلا بد لها من ان يكون مجتمعة مترتبة
متلاصقة والا لم يكن هناك تركيب حقيقة وح فلا شك ان الواقع من تلك الاجزاء في وسط التركيب يجب الطرفين عن المماس فاما ان يماس الوسط احد
الطرفين غير ما يماس الطرف الآخر اذ لو لم يكن معتبرين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل لا ماسين واذا كان الامر كذلك فينقسم الجزء المتوسط مع كونه غير
منقسم لا يقال لم لا يجوز ان يكون الطرفين حين يلزم انتفاء بجواز التداخل سيما تلك الاجزاء لا ماسين لطلانه ضرورة فان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز
بذاته يمتنع ايلاج اخر مثله بحيث يصير جميعهما حاكما واحدا منهما وان سلم جواز التداخل جدلا فكون غير مماس اي جزء المتوسط اخلبزء واحد اولا يزداد بانضمام احدهما
الى الآخر مقدار وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس وغيرهما من الاجزاء بالغا ما بلغ فلا يكون ثم ترتب بين الاجزاء ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من تاليفها جسم
زائد على جسم واحد منها وذلك كله خلاف المفروض لانا فرضنا تركب الجسم الذي هو جسم متحد في الجهات الثلث من تلك الاجزاء ولا بد ان يكون بينها ترتب وان
يكون هناك طرف ووسط دفع هذا الذي ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل بتوهم فلا تداخل بين جزئين الخارجين يكون بعد المماسة بينهما فلا
شك ان الملاقي من احد الجزئين عند المماسة غير الملاقي منه عند المداخلة الثاني فيلزم الانقسام في كل واحد من الجزئين ولا يذهب عليك ان لزوم الانقسام
من التداخل انما يتم اذا كان التداخل حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة في ابتداء الخلقة بان خلقت كذلك فلا
الوجه الثاني لو جاز ان يقع جزء لا يتجزى على ملتقى الجزئين من الاجزاء لم يكن ذلك الجزء جزءا لا يتجزى لكونه منقسما والمفروض خلافه واللازم ايضا حق فالملزوم مثله فانه يكون
الجزء الواقع على ملتقاهما مماسا لهما بالكلية اي لا يخلو اما ان يكون مماسا لهما والا لم يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما فوجب ان يكون بعضه
مماسا لاحدهما وبعضه مماسا للآخر والا يلزم الانقسام الا ذلك واما حقية الملزوم اعني وقوعه على ملتقى جزئين فلوجوه ثلثة الاول لانه لو لم يكن الجزء الذي لا يتجزى
على تقدير دوره محركا من جزء مثله الى جزء آخر كذلك فاتصافه بالحركة اما عند كونه تمامه في الجزء الاول او في الجزء الثاني او عند كونه على الملتقى والاولان
باطلان لانه اي كونه في احد الجزئين حاصل اما قبل الحركة وهو كونه في الجزء الاول او بعد الفراغ منها وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور اتصافه بالحركة
حال كونه في احدهما وفي الثالث اعني اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما المطلب الثاني من هذه الوجوه نفرض خطا مركبا من اجزاء تسع كنقطة مثلا
وليكن ثم فوق احد طرفيه جزء وتحت الطرف الآخر من الخط جزء آخر ثم نفرض انهما يتحركان اي يتحرك كل واحد منهما الى صوب الآخر على التبادل حركة
على السوية فلا بد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا وذلك الحاذي اما يكون على المنتصف من الخط اذ قد فرضنا الحركتين سواء في السرعة والبطوء
وهو اي منتصف الخط ملتقى الثالث والرابع من تلك الاجزاء بالضم الى كل واحد من طرفي الخط كما يلوح بادنى تامل صادق الثالث
منها نفرض خطا من اجزاء وتر كالخمسة مثلا ونفرض فيكل الجزئين كلهما من فوق كلا منهما من طرف من طرفي الخط ثم نفرض انهما تحركا
اي كل منهما الى صاحبه حركة سواء فيلتقيان لا محالة في الوسط وهو الجزء الثالث من كل واحد من الطرفين فيكون سواء الجزء الثالث على ملتقاهما لا لانهما
معا عليه وربما منع هذا بانهما اي الجزئين المتحركين تقعان قبل الجزء الثالث اذ شرط التقائهما الى الثالث فراغ جميع الجزئين معا ولا شك ان
الثالث لا يسعهما بل يسع واحدا منهما النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطوء وحاصله احد الامرين لازم اي ثابت في الواقع على سبيل

منع الخلو اما اسناد تفاوت الحركات بالسرعة والبطوء واما تجزي الاجزاء التي لا تتجزى فانهما لا يحتملان في الكذب لان عدم التجزي يستلزم اسناد
التفاوت وعدم الانتفاء اعني وجود التفاوت يستلزم التجزي الاول وهو انتفاء تفاوت الحركات منتف ضرورة ان الحركات متفاوتة في السرعة
والبطوء فثبت الثاني وهو تجزي الاجزاء بيان لزوم احدهما من طريقين احدهما انه اذا تركبت المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذا قطع السريع جزءا منها
فالبطيء لا ينتف لما بينا من قبل ان البطوء ليس لتخلل السكنات فلو اي البطيء اذن متحرك فاما ان يتحرك جزءا ايضا فالسريع كالبطيء وهو الاول اعني اسناد
التفاوت فيما بين الحركات او اقل من جزء اذ لا يجاوز لتوهم حركة اكثر من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى لسبوت ما هو اقل منه وهو الثاني من الامرين
اللذين ادعينا لزوم احدهما وثانيهما اي ثاني الطريقين المذكورين ان نبين ان له حركة سريعة وحركة بطيئة مثلا متميزة بحيث يستحيل انفكاك احدهما
عن الاخرى فيستغني ح عن الاستناد الى البطوء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك اي تلازم ما بين الحركتين دليلا على ذلك اي على ان البطوء ليس
لتخلل سكنات كما يتبين عليه فيما بعد واذا كانت الحركتان متلازمتين فعند ما تقطع السرعة جزءا ان قطعت البطيئة مثلا لزم تساوي السرعة والبطيئة
وهو للامر الاول او اقل لزم التجزي وهو الامر الثاني وذلك يلازم السرعة والبطيئة حاصلة في صورتي الاولى الدائرة الفوقية من الرحى مع الدائرة التحتية
منها فان حركة الاولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمان اذ لو تحركت الفوقية مثلا وقفت التحتية لزم التفكك وانضمام
الرحى الى دوائر متعددة بحسب اجزائها وانما يمنع ذلك اخراج خطوط مثلا متصلة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فان تلك الخطوط تكون مركبة
من اجزاء لا تتجزى ومتركب من اجزاء تلك الخطوط الواقعة عند اخذه صغاوة في الصغر والكبر والطوق العظيم منها مركب من الواقع عند الخطوط فاذا تحرك هذا
الطوق ولم يتحرك الطوق الذي يلاصقه فقد انفك احدهما عن الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك الثالث وهكذا الى الطوق الذي هو اصغرها
فيلزم تفكك الرحى عند تحركها على مثال دوابر يحيط بعضها بعض ولو كانت الرحى من حديد او ما هو اشد منه لم ينفعها عند الوقوف بحيث لا يمكن
ان يتفكك منها جزء بالبتة السعي وذلك لان ذكرنا من تفكك الرحى حال تحركها والتقائها حال سكونها وان كان لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدم
كسائر العاديات ومعلوم لكل عاقل ان الله لم يخلق في الرحى كل من الغرائب والعجائب ليثبت مذهبكم الصورة الثانية فيجاء له شعب ثلث فيثبت
والملتقى منها ويدور ثلثان حتى يرسم الدوائر الداخلة الصغيرة والخارجة الكبيرة ولا شك ان ما بين الشعبتين تماس دائرتين متحركتين وهما متلازمتان
ضرورة الانفكاك بين الشعبتين مهما يمنع عدم السعة والتساوي ابعد من الانفكاك بين اجزاء الرحى الصورة الثانية من وضع عقبة على الارض
ويدور على عقبة فانه يرسم دائرتين احديهما تعقبة وهي اصغر والاخرى ما فوقه وهي اكبر وان كانت فاقرعته اي الدوائر على عقبة ما دامت تماس
اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير من الدائرة التي يرسمها عقبة وحركتهما متلازمتان لانه اذا تحرك راس اصبعه جزءا لم يتحرك عقبة والا لزم تقطع ذلك الشخص
عما قياس حاصة وفي نعلم بالضرورة انه لا يتقطع جزءا جزءا كيف وتفرق الاتصال بوصبه الماء انه لا يعد الماء اصلا وان نبيت فاذا فرضنا ان رسم الدوائر الصغيرة
والكبيرة في الفلك في كوكبين يدور احدهما قرب القطب والآخر على المنطقة فان حركتهما في رسم الدوائر تين متلازمتان والا لزم الانحراف في الافلاك
وان لا يكون موصوفة بالسرعة والاحكام الصورة الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة هذا فان الظل يقطع بالانعكاس من الشعاع الى الظهر قدرا من
الارض محدودا كذراع او ذراعين مثلا والشمس في هذه المدة تقطع ربع فلكها فحركتها اسرع من حركة الظل بكثير من غير وقوف الظل عن الحركة لان
الشعاع الخارج من الشمس المار براس الخشبة الواصل الى طرف الظل انما يقع خط مستقيم كما يشهد به التجربة الصحيحة ووقوف الظل عين الحركة
مع تحرك الشمس يقابل الاستقامة من الخط الشعاعي لان الشمس اذا كانت في ارتفاع قد وصل بها خط شعاعي مار براس الخشبة على طرف الظل على استقامة
فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينتقص الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين راس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تقرر ما كانت بين
الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذي كان مقابلا على الاستقامة في وضع الاول متصلا به كذلك في وضعه الثاني والا كان خط واحد مستقيم
متصلا به على الاستقامة يخطر بسمتا في سمت واحد ومربوط بالضرورة الصورة الخامسة دلو على راس جبل مشدود طرفه الآخر بوتد في وسط البيدر مع
كلاب يجعل في ذلك الجبل عند الوتد وعدبه فالدلو والكلاب يصلان الى راس البيدر معا فالدلو قطع مسافة في الزمن ما قطع الكلاب بعضه
من غير وقوف للكلاب ضرورة فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة وقد تقدم انه تساوي تامين الحركتين في السرعة فاستدل بذلك على
الطرف الصورة السادسة جزء متحرك جزء على خط متحرك جزءا آخر من جهة حركة ذلك الجزء وتفرض آب ج خطا ساكنا مركبا من اجزاء
ثلثة ونفرض اب د خطا مركبا من جزئين لا ينطبق على آب كيف يكون ز واقعا بازاء آ وح واقعا بازاء ب ونفرض ز جزءا كائنا على د من خط

بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته هكذا  فاذا تحرك د ح حركة د ه على خط ا ب ج من ا الى ب فقد تحركت بتلك الحركة من
ب الى ج وقد ضاع ذلك تحرك ز على خط ز ه من ز ح وكان اى د مقابلا لا فى ابتداء النهض الى ه اى تحرك ز من ز الى ه وهو اى
ه وان كان مقابلا لب ابتداء الحركة الآن مقابل لج فيكون ز ح مثلا بلا ح ايضا فقد تحرك ز بمجموع حركة الثانية والوضعية حتى من حيز تحرك
د ح حركة واحدة جزءا واقدرا فان ز د كانا محاذيين لا من خط ا ب ج قبل الحركة والآن قد صارا محاذيا لج د ح محاذيا لب فقد ثبت حركتان
مثلا مقارنتان سريعة وبطيئة وهو المطلوب وان ثبت قلت فيجوز تحرك ز بمجموع حركتيه جزءا واحدا يكون ه تحرك اقل من خواص المواد الذى هو
النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه ستة الاول انا نفرض مربعا من اربع خطوط كل خط منها من اربعة اجزاء و اعمام الجزاء
تحتمد فى ضم الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد فذلك المربع ستة عشر جزءا هكذا  فيكون كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر
الواصل بين طرفى ضلعين بحيطين بزاوية ايضا اربعة اجزاء لانه انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثانى من الثانى والثالث من الثالث
والرابع من الرابع فالقطر كالضلع فى المقدار وانه يتم بشهادة الحس والبراهين الهندسية الدالة على ان وتر الزاوية القائمة الحاصل من كل واحد
من ضلعيها لان مربعه يساوى مربعيهما كما بين فى الشكل المسمى بالعروس وايضا اذا كان احدى زوايا المثلث قائمة كانت الساقان
حادتين والزاوية القطرية يوترها الضلع الاطول لا محالة لم لا يجوز ان يكون القطر الطول وذلك بان يقع منهما اى من اجزاء
القطر ثلاثة دون اجزاء الضلع لانا نقول الحلاء الذى يبين كل جزءين من اجزاء القطر ان يقع جزء كان القطر مثل مجموع الضلعين لانه يجب
اجزاء هى الاربعة المذكورة والمثلث الواقعة فى النوع الثلث على جميع تلك الاجزاء الاربعة ولا يقع النوجة فى بعض دون بعض فلا يحصل
ولا شك ان مجموع الضلعين يسمى ايضا لاشتراكهما فى جزء واحد ومساواة القطر لهما هو ما يطابق حسا وبرهانا وان كان الحلاء الواقع بين جميع الاجزاء
او بعضها اقل من ان يسع جزء لزم الانقسام فى الجزء الثبوت ما هو اقل منه الوجه الثانى مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة
منه عشرة اجزاء فنقول قام البرهان فى شكل العروس على ان مربع وتر ان وتر قائمة المثلث كمجموع مربعى الضلعين ولكن مجموع مربع كل ضلع
فى المثلث المذكور مائة لمجموعهما مائتان والوتر جذر مائتين وانه يقع اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر
فى نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر فى نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام
الجزء الى الكسر الذى هو الجزء المذكور الوجه الثالث هذا المثلث القائم الزاوية اذا طبقنا راس وتره اى وتر قائمته على ضلع من ضلعى
القائمة منصوب نحو السماء ومددنا رجله اى رجل الوتر من الطرف الآخر كسلم موضوع على جدار قائم على سطح الارض هذا اسفله عن موضعه
الى خلاف جهة الجدار فلا شك انه كلما انحط من هذا الضلع المنصوب شىء والمفروض انه كلما انحط راس الوتر عن شىء من هذا الضلع خرج عن
ذلك الضلع شىء اى يخرج رجله من ذلك الضلع بشىء وهكذا الى ان يصل راسه الى اسفل الضلع المنصوب واذا كان ما يخرج به اسفله مثل ما انحط
منه عند اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع وهو الضلع الذى جرت من طرفه اسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا الضلع ومثل
الفاضل عليه اى على هذا الضلع اعنى مقدار الجزء وهو ان هذا الفاضل مثل الضلع الآخر اذا المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار
فيكون الوتر كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان فوجب ان يكون مقدار ما ينحط اليه اقل مما انحط منه فاذا انحط جزء انجر اقل من جزء وهو
الوجه يلتبس بالنوع الثالث من وجه وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما الوجه الرابع بينا فيما تقدم وجوه الدائرة و
امكانها مما فات لوجود الجزء الذى لا يتجزى كما يتبين من قوله فاذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها مركبا من اجزاء لا تتجزى فان كان ظ تلك الاجزاء
اكثر من باطنها حتى اذا تلاقت بظواهرها وبواطنها وكان محدب المحيط المركب منها اكثر من مقعره انقسم الجزء لاشتماله على ظاهر اكثر وباطن
اصغر والا اى وان لم يكن ظاهرها اكثر من باطنها فبين كل جزءين من اجزاء المحيط فى جهة محدبه اما خلاء بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية دون
ظواهرها فيلزم الانقسام فى الجزء ايضا لان ما كان منه ملاقيا مغاير لما ليس بملاق على انا نقول فان كان الخلاء الواقع بين كل جزءين بقدر ما يسع
جزءا كان ظاهرها اى ظاهر محيط الدائرة ضعف باطنها على ذلك التقدير والحس يكذبه فان محدب المحيط وان كان اكثر من مقعره الا انه يستحيل
ان يكون ضعفه وان كان ذلك الخلاء اى كل واحد منه او بعضه اقل من قدر يسع جزءا لزم الانقسام فى الجزء الثبوت ما هو اقل منه واما لا خلاء بان
يكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع انه لا تفاوت بينهما فيكون ح باطنها اى فى باطن محيط الدائرة او باطن الدائرة فانها قد تطلق على محيطها

كظاهرها فى المقدار وهو اى باطنها كظاهر دائرة اخرى محاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة ايضا كباطنها فاعرفت فى المحيطة وان اى الدائرة المحاطة
كثلثة ورابعة الى دوائر اخرى بالغة ما بلغت فيكون اجزاء الوتر الرحى مثلا كالعقبة منها وبطلانه لا يخفى والاظهر فى تقرير هذا الوجه ما ذكره المحقق
من انه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التى لا تتجزى دائرة لانا اذا جعلنا ه دائرة فاما ان يصلا فى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها فلزم ان يكون مساحة ظاهرها
كمساحة باطنها فاذا الحاطت بتلك الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاول فيكون ظاهر المحيطة مثل كباطنها وباطنها كظاهرها المحاطة لانطباقه عليه وظاهر
المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاطة بها ثم هكذا بجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة منها الى ان يبلغ دائرة عظمها مثل طوق الفلك الاعظم
محيطا فلا تزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقى بواطنها فيلزم الانقسام
لان الجوانب المتلاقية بحد الجوانب التى لم تلاق فظهر ان امكان الدائرة ينافى وجه الجزء الوجه الخامس برهن اقليدس فى المقالة الاولى من كتاب الاصول
ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف ايضا وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين
تنقسم الى غير النهاية وانه ينفى الجزء الوجه السادس برهن اقليدس فى تلك المقالة على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض الخط مركبا من اجزاء وتر
كمية مثلا لزم تجزى الجزء الوسطانى المقصد السادس فى تحرير مذهب الحكماء فى الاجسام البسيطة الطباع قالوا لما تقرر بالبرهان ان الجسم البسيط
كالماء مثلا لا ينفصل الى اجزاء لا تتجزى وما فى حكمها من الجواهر المنقسمة فى جهة واحدة او فى جهتين فقد ثبت انه متصل واحد فى الحقيقة لا منفصل
له فيه اصلا كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية ان لا يصل قسمة الى حد ينتهى عنده كما قرر اللازم وجوه الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك
الجسم ليس مركبا بالفعل من اجزاء لا تتجزى وما فى حكمها فيكون متصلا فى نفسه ولا ينتهى قسمته اليها فيكون قابلا للانتشارات غير متناهية والقسمة اما بالفعل
كسرا او قطعا والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نافذة حاصلة بالسوق دون الكسر وايضا القطع نوع اختصاص بالاجسام الملبسة والكسر بالاجسام الصلبة
واما باختلاف فرضين قارين فى محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض او غير قارين فى المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كالسنين ومحاذيتهما
واما بالوهم والفرض فهذه الثلثة وجوه القسمة فى الجسم ثم قد تمتنع عن القسمة الانفكاكية مانع لصورة نوعية كما فى الافلاك او صلابة شديدة كما فى بعض الاجسام
العنصرية او فقد آلة كما فى الهوائى القطع او ضرر متابع لا يتبعه القطع ولا الكسر واما القسمة الفرضية فلا تمتنع ابدا وقد يمنع الحصاد القسمة فى الثلثة
المذكورة بانها اما موهومة الى الافتراق وهى الفكية اولا وح اما ان يكون موجبة للانفصال فى الخارج وهى التى خلاف غرضنا او فى الذهن وهى الوهمية وانما
ذكر الفرض العقلى مع الوهمى لان الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر معنى كلاف العقل فانه لا يعنى الاحاطة بالكليات المشتملة على الكبير
والصغير والصواب ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا ان الجسم المتصل فى نفسه اذا وقع صوا على بعضه لم ينفصل
فى الخارج حتى اذا زال الصوغ عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وح حال الانفصال اما فى الخارج كما بالقطع والكسر واما فى
الذهن فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض اولا بتوسطه كما بالوهم والفرض فيظهر ان القسمة اثنان لا انفكاكية وهى قسمة خارجية
منقسمة الى قسميها وغير انفكاكية وهى قسمة ذهنية وسمى وهمية وفرضية ايضا وتنقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد تفرق بين الفرضية
والوهمية كما اشرنا اليه ويحمل ما باختلاف الاعراض قسما للوهمية المجردة كما فى الكتاب وعليكم بالتثبت فى موارد الاستعمال المقصد السابع
فى دليلهم على اثبات الهيولى والصورة وكون الجسم مركبا منهما قالوا ما الجسم البسيط متصل واحد فى حد ذاته كما عرفت وهو قابل للانفصال
الانفكاكى كما اذا صبت ماء الجزء فى اناءين فهذا انفصال ان جوهر ممتد فى الجهات متصل فى نفسه تسميه الصورة الجسمية وندعى انه اى ذلك الجوهر
المتصل ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة امر آخر يقوم به الاتصال اى الجوهر المتصل على معنى انه يختص به اختصاصا ما غاية فيكون حالا فيه وبيانه
ان الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وح نقول فان ثمة امرا قابلا للاتصال ثابتا وللانفصال اولى وذلك القابل
لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل اثنان للشيئين اللذين يكون كل منهما مع حصول الآخر غير كل من الشيئين الزائلين فالقابل للاتصال والانفصال غير
كلا منهما او نقول قابل الاتصال والانفصال باق مع الانفصال والاتصال لا شىء مع الانفصال فهو غير اى قابل الاتصال والانفصال غير
الاتصال وكيف لا والشىء لا يكون قابلا لنفسه ولا لما ينافيه فهذا الامر الذى هو قابل للاتصال هو الذى نسميه بالهيولى ثم كل منهما
الصورة الجسمية فانه كان كما زعمتم بيان الاتصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل باتصال حادث
عنه حيث كان متصلين وتحقيقه انهم كما اثبتوا موادد المتادير المختلفة على الجسم مع بقاء صورة جوهرية اتصالية قابلة للكميات المتوارة تكون

الكم المتغير غير الاتصال الذي في عالم الطبع ايضا بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على امر باق على حاله بالضرورة كون الاتصال المتبدل غير ما بقله وهو الاتصال
صورة والقابل لمادة واتركب منهما جسما وربما يقال في المعارضة لو لم يلزم الهيولى على تقدير وجودها اذا كانت واحدة لما عقل الانقسام كانت متصلة لا منفصل منها
واذا كانت كثيرة لزم ورود الانقسام كانت متصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال وهو اقتضى قبولها اثبات هيولى كما ذكرتم في الجسم لزم ان يكون للهيولى هيولى اخرى
نستقل الكلام اليها ويلزم التسلسل في امور مترتبة موجودة معا وهو اي هذا الذي ذكر في المعارضة مندفع عنهم بما ذكرنا من التلخيص فانا البتنا كون
الاتصال غير القابل للانفصال والانفصال المتعاقبين عليه فلا يلزم للهيولى هيولى اخرى الا باثبات امرين احدهما ان لها اتصالا مغايرا لهذا الاتصال الذي هو حال فيها
حتى يكون هي متصلة في حد ذاتها والثاني اثبات ذلك الاتصال المغاير بزوال فيها وبعود اليها حتى يثبت في ذات الهيولى شيئان الاتصال المغاير وما هو قابل لهم
فيكون للهيولى هيولى اخرى وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها اي وحدة الهيولى وكثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال وبقاء بها من الصورة هي قبل ورود
الانفصال واضح متصلة بالصورة الواحدة الحالة فيها وبعده مكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها والا فهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة
واما هي في ذاتها استعداد محض لا فعل لها في الصفات المذكورة الا بالصورة فهي متصفة بها تبعا لها لا في حد ذاتها واعلم ان هذا البرهان الذي ذكر في اثبات
الهيولى لا يتم الا بابطال قول من يقول كذي مقدار هيولى واتباعه مبادي اجسام اسطقسات اجزاء هي اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم كنسب الجهات الست
لكنها غير قابلة للتجزية الموهمة للانفصال بالفعل في الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل
في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الانفكاكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي قبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس لعجزه
عن ادراك الفاصل بالي من تلك الاجزاء فليس هذا قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام صغار تجتمع وتفترق ومحصول ما ذكره المص ان اتصال الجزء الذي لا يتجزى
وما في حكمه مستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون جسما مفردا او يكون في تركبه منتهيا الى اجسام مفردة فلا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذي
هو بعده مركبا من اجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمي دون الفكي فلا يثبت الهيولى بالبرهان المذكور لا يقال هذا على تقدير ان الجسم المتصل في نفسه يرد عليه الانفصال
الفكي على ما ذهب اليه الجمهور ولا يصح ايضا الجسم التعليمي لان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية فيجوز على الجزءين المتصلين المفردين
في جنبه واحد ما يجوز على الجزءين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الاخر من الانفصال الرافع للاتصال الاتحادي ويجوز ايضا على المتصلين ما يجوز
على المنفصلين من الانفصال الرافع للاثنينية الانفكاكية وذلك لان هذه الاربعة متوافقة في الماهية النوعية مشاركة اما في الامتناع من قبول الانفصال والانفصال او في
جواز قبولها والاول مط قطعا فتعين الثاني وكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للانفصال والانفصال اللهم الا لمانع خارجي عنه وذلك المانع لا يكون
لازما لماهيته والا لم يوجد في شخصه واذا لم يكن لازما فيمكن مفارقته وعند مفارقته يكون قابلا للانفصال والانفصال بالفعل ويحصل المط الذي
هو اثبات الهيولى وبناء اي مبنى ما ذكره ابن سينا كون الاجزاء التي هي تلك الاجسام الصغار متوافقة في الماهية كما اشرنا اليه وهو ممنوع لجواز
ان يكون مخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان في النوع واستبعاد تركب الماء المشابه في الحس من اجزاء متخالفة مختلفة الحقائق بما لا يجدي
في امثال هذه المباحث وان سلم الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا ثم نقول وعلى تقدير تمامها فذلك يجوز اعتراضا من ذلك
القبول او شخص الاخر شرطا له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال من جزئه المفرد وضعف فيه اما لوجود المانع او لفقدان الشرط وهذا مدفوع باعتبار
من ان المانع من القبول لا يكون لازما والا لم يوجد في الشخص واذا لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات
المط وربما يعترض على برهان الهيولى فيقال الانفصال هو الوحدة والاتصال هو الكثرة وهما عارضان للجسم خارجان عنه فعليكم بيان كون الاتصال
جزء من الجسم حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر القابل له فاما من وراء المنع اي منع كونه جزءا منه وهو الذي يقال فيه الزام لثبوت امر غير
الانفصال قابل له والانفصال ايضا ويصير النزاع في كون الجسم ذلك القابل وهذا مع هذا الاتصال المقول ولا يمكن ان الصورة الاتصالية اي الجوهر
الممتد في الجهات الذي تتبين بنفي الجزء اتصاله في نفسه اول ما يدرك من جوهرية الجسم ان حقيقته هل هو الجسم في بادي الرأي المعلوم وجوده بالضرورة
والذي يحتاج الى الاثبات بالدليل هو المادة المتحدة بذلك الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والاخر مقبول فيصير النزاع
في ان الجسم ماذا انما الغلب لا فيه واستت نعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القابل ان هناك جوهرا وراء هذا الجوهر المتصل لكن المشهور

ان يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل للاتصال الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة على معنى انهما عرضان كلاهما
فيه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون من ان اخر ما يحل اليه الانقسام هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات كما يدل عليه انه يلزم من ذلك لزم يكون
التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم وهو باطل كما سيأتي تحقيقه وههنا سؤال يستصعب بعض في ذلك السؤال وهو ان الاتصال اذا كان
هذا الجسم كما زعمتم فيزول بزواله الذي هو الانفصال بعدم هو الجسم لا محالة الكل بانتفاء جزئيه فلا يكون الجسم قابلا له اي لزواله اعني الانفصال واذا كان الجسم قابلا لزواله
كما زعمتم ايضا فلا بد ان يبقى مع زواله واذا بقي معه فليس هو اي الاتصال جزء الجسم والحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال الذي هو زوال الاتصال ينافي
كون الاتصال جزءا له فقد لزم حكم فيما ذهبتم اليه القول باجتماع المتنافيين وظن المستصعب ان ذلك السؤال مغالطة وقعت معه من الاشتراك اللفظي فان الاتصال
اي لفظه يقال للصورة الجوهرية التي بها الجسم قبول الامتدادات الثلث وهو امر لا يزول عن الجسم كل من الاحوال اذ لا تصور بقاء الجسم مع زوال هذه
الصورة عنه ويقال ايضا لنفس الامتدادات وهو كم وليس جزء الجسم لانه عرض فلا يكون مقوما للجوهر بل عارضا له فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا سكن
الجسم بالسكون مخالفة ما لمقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الاتصال كما ينافي الاتصال العرضي ينافي الاتصال الجوهري اذ لا يبقى معه
الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا يبقى الكمية المعينة وايضا اذا اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله جاز ان يقال ذلك القابل بما هو الصورة الجوهرية
فلا يثبت في الجسم جوهر مغاير لها متصف بها فلا يثبت الهيولى فما ذكر ليس جوابا للسؤال وجواب المص ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس معناه ان
شخصا من الجسم باقيا على هويته الشخصية الاتصالية متوارد عليه اتصال واحد تارة واتصالان اخران تارة اخرى فانه غير معقول كما مر ولكن يكون الواحد
بالشخص واحدا تارة واثنين اخرى بل مرادنا ان ثمة امرا مستحفظا لماهية الجسمية دون الهوية الشخصية معلوم البقاء في الاحوال الطارية على الجسم من الاتصال
والانفصال المتعاقبين عليه ويتوارد عليه الهويات الشخصية فتارة يكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان او اكثر فذلك المستحفظ هو القابل
بالحقيقة للاتصال والانفصال وهو مغاير للهويات تعدد بالاتصال والانفصال فان نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة على تقدير كونه متصلا في نفسه
اذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية الاتصالية التي لم يكن فيها منفصل اصلا حتى صار شخص واحد اشخاصا متعددة اي زال شخص كان متصلا اتصالا
واحدا وحصلت اشخاص هي متصلات متفرقة لم يكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير ثم امر باق في الكيزان هو هو وهو ناتج للاتصال الواحد
وناتج للاتصالات متعددة والدليل على ان ثمة امرا باقيا هو انه ليس نسبة هذه الاشخاص التي في الكيزان الى ذلك الجزء الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص
من مياه لم يكن في تلك الجرة ولو كان زوال تلك الهوية الشخصية لا بزوال جزء وبقاء جزء اخر بل بانتفاء الاجزاء بالجملة لما كان الامر كذلك بل كان نسبة
هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك ان الجوهر المتصل الواحد الذي ليس باقيا والباقي جوهر اخر يجب ان يكون في نفسه لا متصلا ولا منفصلا ولا
واحدا ولا كثيرا حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قابلا بذاته لكان التفريق اعداما لها بالكلية وهذا الذي
قدح في اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك الانفصال فقال تنبيه وربما قالوا في اثبات الهيولى الجسم له قوة وفعل وذلك
لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة والبسط لا يمكن كذلك لان الواحد من حيث
هو واحد لا يتصف قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو ممنوع ويجوز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين اما المتنع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد
الا يرى ان الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها فعلا وربما استعانوا في اثبات الهيولى بالتحليل والتركيب الحقيقيين
فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للتقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه واستحالته من غير انضمام شيء اليه وانفصاله عنه
وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والتعقل للمقدار الا انها لا تستلزم مقدارا مخصوصا فجاز ان يكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة
فلا يثبت وجود امر اخر والكون والفساد وربما استعانوا بهما ايضا اذ لا بد فيهما من امر يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الهيولى وفساده لان المتبدل
بالكون والفساد هو الصورة النوعية فجاز ان يكون القابل لها جسما وليتا هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التي استعين بها مبني على
وجود الهيولى فيلزم الدور والمعتمد عند المتكلمين في نفي الهيولى انها على تقدير وجودها اما ان يكون لها حصول في الحيز او لا يكون فان كان لها حصول فيه
فاما ان يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال فيلزم ان الهيولى جسم لان التحيز بالذات لا بد ان يكون جوهر ممتدا في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك
وايضا فالصورة الجسمية ح تمثل لها فيكون كل فيها وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها
او لا يكون في ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية فالهيولى ح صفة حالة في الجسمية تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محل

المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما منع من حصول ذلك الشيء وذلك يدل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا
مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يعكد لوحلي وطبيعها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم
يزل الكيفية صارت حافظة للشكل القسري ومانعة ما عرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك الوجه الثاني الافلاك الكوكبية فيها نقط
اي عند مركز الكواكب فيها مختلفة بالقدر لانها مسامتة لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار الخالية لتلك النقط والموضع اي مختلفة بالموضع ايضا لان تلك النقط
موجودة في موضع من الفلك اي جانب معين دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور
ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تسمى كرية سكلا لكن انضمت به صورة اخرى افرزت عنها كرة
اخرى تختص بها هي كوكب او قدر او خارج مركز فلنعلم من ذلك ان معنى في الفلك الاول نقرة او متمم متصور بالصورة الاولى فيقط ثابتا حلول الصور المختلفة
فلا يكفي الاختلاف المواد اولا اختلاف استعدادات مادة واحدة ولا متصور ذلك في الفلك لانا نقول له ان منع الحصر اذ من الجائز ان يكفي اختلاف
الصورة بعض البسائط مستندا الى اسباب يعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين
في الكواكب والقدر والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوي وطبايع فلا يكفي بسيطا وانه اذا جاز ان تتصل بالفلك صور
متعددة على مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكفي سكلها متقديرا وربما يدفع الاول منع استحالة فان صور العناصر قابلة في المركب وقد حل
فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكفي في كل عنصر مثلا صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى ان يكفي الجزء
من الجسم قوة وكذا الاخرى قوة اخرى حتى اذا كان له جزءان كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة
ببعضه والثالث ان كل صورة تعدمها في البسيط قوة واحدة توثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا متقديرا الوجه الثالث العامل عندهم لا شكال
الاعضاء في الحيوان والنبات ومقاديرها في العظم والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة هي القوة المصورة وهي قوة واحدة بسيطة مع اختلاف
فعلها الا ترى انها تعلم مواد مشكل الكثير بل اشكالا مختلفة وقد اجاب عنه من قال بان فعلها الى فعل تلك القوة البسيطة في مركب هو المادة التي تخلق
منها الحيوان او النبات واختلاف آثار القوة البسيطة في مادة مركبة من قوابل مختلفة جائز لا في مادة بسيطة الوجه الرابع الافلاك الخارجة المركز
كل من قسميها تختلف جانباه بالقوة والضعف فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل من الجانبين افعالا مختلفة في الثخن مجوزا ان يختلف افعالها في الشكل
واجيب عن ذلك بان المراد بالفعل الواحد كما اومانا اليه ان يكون مشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لانه لا يختلف اصلا واختلاف
الثخن والقرب بعضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا فرع على القول بان الجسم البسيط هو الكرة فالانا كلما كان اقرب
الى المركز كان مركز العالم الذي هو وسط الكل كما اذا كان في قعر بئر مثلا كان اكثر اصالة لانا كلما كان ابعد عنه كرا من جلد وذلك لان طامر كحة ان سطح الماء
اذا خلي وطبعه في اي موضع فرض قطعة من دائرة بل من سطح كرة مركزها مركز العالم لانه بسيط سيال صفي طبيعته متساوي بعد سطحه الظاهر من المركز
حتى يكون قطعة من سطح كرة وانما ذكر الدائرة لانها اسهل في التصور ولما كان مقدار راس الانا آ شيئا واحدا فرسطر خيط دائرتان مركزهما واحد و
احدهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى اكثر تحدبا وتقعر القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما تشهد به
التخيل من كل ذي فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بالكل ملاقيتين له اما اذا كان الانا اقرب ومحلوعة اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثاني
بذلك القدر من الانا آ اعني ما بين الخطين من سطحين كريين يرتسمان على راس الانا آ من توهم حركتي القوسين عليه يمينه ويسرة والى ما انتهاء
اشار بقوله وكلما كانت الدائرة اصغر كان التقعر فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد هو امتداد راس الانا آ ثم الجسم البسيط اي الذي لا تركيب
حقيقة من اجسام مختلفة الطبايع كما يعلم عليه سمي الى فلكي وعنصري فالفلكي الافلاك والكواكب فهو قسمان والعنصري العناصر الاربعة وهذا قسم
واحد والمركب مقسم الى ما له مزاج والى ما لا مزاج له فهذه خمسة اقسام لمطلق البسيط واما المركب القسم الاول من الافلاك وفيه مقاصد ستة الاول
ان الحكماء زعموا ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة يشمل هذه التسعة على اربعة وعشرين فلكا اي مع ما فيه ضمنها من الافلاك الجزئية هذا
احد وتسعة من الافلاك كما سيتلى عليك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وللقمر فلك آخر موافق المركز سمي بالجوزهر اما التسعة الكلية
فهي فلك الافلاك يسمى به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك وهو المسمى عندهم ايضا بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب على رايهم والمسمى المجيد
في لسان الشرع وتحته فلك الثوابت وهو الكرسي ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر

الافلاك

وهو السماء الدنيا لانه اقرب اليها من سائر الافلاك فالدوال على وجود الحركات المختلفة في الجهة او في السرعة والبطء او فيهما معا فانه لا بد لها اي لتلك
الحركات من محال متعددة اذ يستحيل ان تتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة ودل على ترتيبها العجيب ما هو اسفل
يحجب ما هو اعلى اي يصير سائرا له عما اذا وقع على محاذاته وهو اي الحجب على ما ذكرنا من الترتيب فانهم وجدوا القمر يحجب سائر السيارات ومن الثوابت
ما على طريقه فعلم انه تحت الجميع ووجدوا عطارد يكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت واما الشمس
فانها لا تكسف الا بالقمر وله تصور كسفها لشيء من الكواكب لانها تستر بشعاعها اذا قربت منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق
فوق القمر وفي الاشياء في انها فوق الزهرة وعطارد وتحتها اذ لا سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقها بحدة الشعاع عند القران
ولا من اختلاف المنظر لانها لا يتحرك عن الشمس كثير بحيث يظهر ان عند كونها على نصف النهار يعلم بذات الشعاعين في سطح نصف النهار ان لها اختلاف
منظر اولا فلذلك عدل بطليموس الى طريقة الاستحسان حال من كسف الثلاثة متوسطة بين السبعة السيارة اعني العلوية والسفلية والقمر وقد اكد هذا
الراي بما ذكره بعض المتاخرين كابن سينا ومن تقدمه من متقدمي هذه الصناعة انه راى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كانه على مخفيها ومنهم من ادعى
انه راها وعطارد كانه متقدم عليها وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد فوق فلك الشمس وكذب ذلك البعض ابن سينا فيما
زعم انه راى الزهرة في وجه الشمس كانه نقطة سوداء فقد زعم بعض المناس ان في وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالخوخ في وجه القمر فهذه النقطة
هي الشامة واما ان اثنان فجاز ان يكون احدهما هذه النقطة والاخرى عطارد فهذه التسعة التي ذكرناها هي الافلاك الكلية ثم ان كل واحد من فلك
الافلاك وفلك الثوابت كرة وكل من السيارة عدة افلاك تتركب منها فلك الكل وسنقرر ما عليك عن ان شاء الله وجه اي مبني ما ذكر من الدليل على
ما تقدم والافلاك هو ان الافلاك لا تخرق اصلا والا جاز ان يكون هناك فلك واحد ساكن ويكون الحركة للكواكب فيه كالسابح في الماء وان سلم ذلك اي امتناع
الاختراق فلا يجوز ان يكون الكواكب على نطاقات اي اجسام شبيهة بحلقة يكون تخيلها صاويا لا فطار الكواكب المركوزة فيها يتحرك تلك النطاقات اما
بنفسها او بامتداد الكواكب عليها ويكون تلك النطاقات بأسرها مغروزة في كرة واحدة على اوضاع مختلفة وليس ذلك اي اثبات النطاقات والحركة عليها
ابعد من اثبات الخارج المركز وتعميمه المختلفة الثخن والوضع ثم ان سلمنا ان ذلك غير جائز فلنا لم لا يجوز ان يكون لتلك من تحت هو كل حركة غير حركة كل واحد
ويكون هي اي حركة الكل الحركة اليومية الشاملة لجميع الكواكب فيبقى هذا الذي ذكرناه عن اثبات الفلك التاسع وذلك بان يعلق نفس واحد بجوهر
الافلاك الثانية وتحركه هذه الحركة السريعة وتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة اخرى فينتظم حال الحركات المنقولة بلا حاجة الى فلك
تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على محمل زحل فيكون الافلاك الكلية
سبعة فقط لا تسعة كما زعموا ولنا ان نقول بعد تسليم ما تقدم لم لا يجوز ان يكون الثوابت كل واحد منها على فلك متضاعف عدد الافلاك على ما ذكرنا
اضعافا متضاعفة وقوام بناء بنيانها اي نسب بعض الثوابت الى بعض الثوابت في القرب والبعد والمحاذاة مدل على انها مرتكزة في كرة واحدة لا يصلح
للتحويل لجواز انفاقها اي اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت في الحركة سرعة وبطوء وجهة فلا تتغير تلك الحركات نسبها واوضاعها
ثم لم لا يجوز ان يكون بعضها اي بعض الثوابت على افلاك تحت افلاك السيارة فلا يصح ما ذكروه من الترتيب وحكاية الكسف اي كسف السيارات
الثوابت على ما ذكروه غير مسلم وان سلم فيها يمنع من الثوابت في مداراتها اي محاذيا لمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجبة لنا عن
رؤيتها فعلم كون السيارات تحتها فكيف السبيل الى الجزم في غيرها اي في الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور مماسك كيف فلا يعلم انها تحت
السيارات او فوقها ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف المنظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما ليست
مرصودة لتعذرها فلا يعلم ان لها اختلاف منظر او لا المقصد الثاني في المجردات في اثبات جسم مجرد الجهات وبعين وصفها وفي بيان اختصاصه
قالوا اي الحكماء الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاين بالحصول فيه اي بالتزمه والحصول عنده وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة
حسية الى الجهات ويقولون تحرك كذا في جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصد الحركة المستقيمة وهي موجودة لا مناص لمن يكفر
العدم المحض لكن اي معلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه لا يقال الجسم يتحرك في الكيف من البياض الموجود الى السواد المعدوم
فقد جاز ان يكون المعدوم مقصد المتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصد الحركة ايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها
موجودا لانا نقول في الجواب عن الاول ان السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن لا بالحصول فيه او القرب منه بل بتحصيله بهذه الحركة والضرورة العقلية

حكم بوجود ما اراد بالحركة الحصول فيه وعدم ما اراد بالحركة تحصيله اي حكم بانه يجب ان يكون الاول موجودا حال الحركة لا يتاتى ان يطلب بها القرب من المعدوم
والتحقيق ان يكون حال الحركة حدوثا لا استحالة بحصول الحاصل وفي الجواب عن الثاني ان الاشارة الحسية وان كانت امتدادا امرا موهوما لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا
الامتداد مشار اليه وموجود في الخارج ولا شك في انه اي الجهة شيء ذو وضع اي مادي لا يجوز لان المفارق المجرد عن المادة يمتنع الاشارة الحسية ويمتنع ايضا
الحصول فيه اي حصول الجسم في المفارق والوصول الى القرب منه ولا يمكن ايضا في ايها اي الجهة لا ينتهي في ماهية الاشارة وامتداد الحركة والا اي وان انتهت
في ذلك الماهية والامتداد فالجهة واحد جزئيها لا هي تمامها فانا اذا فرضنا الاشارة او الحركة انتهت اي وصلت الى جزئها الاقرب فان انتهت هناك
الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فهو اي ذلك الجزء الاقرب وهذا هو الجهة دون ما وراءه اي لا مدخل له في تلك الجهة والا اي وان لم تنته هناك الاشارة او الحركة
الى تلك الجهة فالجهة ما وراءه دونه فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب ان لا يكون هو جزء اعني الجهة لجواز ان يكون تلك الاشارة او الحركة
السابقة في الجهة لا اليها اجيب بان هذا ينافي ماهية الجهة لانها ما اليها الاشارة والحركة فلو كانا في الجهة كانت الجهة ما فيه لا جهة وانه محال واذا تبين ان
الجهة موجودة في الخارج وانها ذات وضع وذو منتهى في امتداد الاشارة واستقامة الحركة فهي اي الجهة نهايات وحدود اي اطراف هي اعراض قائمة بالاجسام
لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت في امتداد واحد كانت خطوطا او في امتدادين كانت سطوحا والا اي وان لم يكن نهايات واطراف بل
كانت اجساما لكان الجهة امرا متحيزا بالاستقلال فكان منفصلا في الامتداد كلها لما مر من امتناع الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه وقد بان بطلانه
لما عرفت من استحالة انتهائها في ماهية الاشارة وامتداد الحركة وايضا فلو لم يكن الجهة حدودا لكان الخلاء فاية باجسام متناهية فاما الخلاء اي فهي في
الخلاء الذي هو البعد الموجود او الموهوم واما اي الخلاء بكلا معنييه محال فكيف يتصور وجود الجهة فيه او الملاء المتشابه اي ما هي في الملاء الذي لا يوجد فيه حد
مختلف الخواص وهو الجسم الذي لا يتناهى فلا يكون هناك جهات متخالفة الماهية اذ لا يكون احد جزئيه اي جزئي الملاء المتشابه مطلوبا بالطبع والآخر مرذولا
بالطبع لانهما متشابهان في الماهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لا يكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهربه عن
بعض آخر منها وقد علمت في مباحث الامتدادات ان الجسم على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتبدلة فلا يدخل تحت الضبط ما عدا العلو و
السفل فانهما جهتان حقيقيتان لا تتبدلان اصلا واحدهما في غاية البعد عن الاخرى فاذن لا بد من جسم محدود بهما ويتعين وضعهما ويكون ذلك الجسم
المحدود كريا لتحدد القرب بمحيطه وهو العلو وتحدد البعد بمركزه وهو السفل لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط كما سيجيء لبرهانه فرض داخله
ما هو ابعد منها لان غير الكرة من الاجسام لا تحدد الا القرب منه واما البعد فغير محدود له به وهو ظاهر ولا يخفى من اجسام اخر اذ لكن فرضت كيف
يكون البعد اكثر فلا ينضبط بها جهتان احدهما في غاية البعد عن الاخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكرة واحدا والا فاما ان يحيط بعضها ببعض
فيكون المحيط هو النهاية الحقيقية التي منتهى الاشارات الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو وما عداه كريا لتحدد الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون
المحاط حينئذ الاعلى ناظرا في تحديد الجهة اصلا وظهر فساد ما قيل من ان تلك الكرة حدود جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة او لا يحيط بل يكون كل منهما
خارجا وافقا في جهة من الاخر فيكون الجهة محدودة بهما حتى يكون وضعهما فيه لا محدودة بهما والمفروض خلافه فلا يتحدد شيء منهما الا جهة القرب دون جهة البعد
كما مر فان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد الى اين قد تمت ما قررناه وجوه كون بها تحدد جهات الحقيقية محيط بالكل اي جميع الاجسام ليكون
سطحه الاعلى منتهى الاشارة وجهة العلو ومركزه الذي يتساوى بعده عنه ومنتهى به الاشارة النازلة عنه جهة السفل وهو المطلوب ثم له اي للمحدد احكام
منها انه بسيط لا مركب من بسائط متعددة والا جاز انحلاله واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة
كان كل واحد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الآخر ولا شك ان البسيط يمكن ان يلاقي باحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر لتساويهما
اي تساوي الطرفين في الماهية فاذا لاقى احدهما شيئا جاز ان يلاقيه الآخر وذلك انما يتصور بالانحلال واما بطلان اللازم فلان ذلك اي
الانحلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جاز ان يكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال
المستلزم للحركة المستقيمة وفيه اعني الحركة المستقيمة لا يكون الا من جهة الى جهة اخرى فيكون الجهة متحددة قبله اي قبل المحدد حتى يكون حركة اجزائه
اليها لا متحددة به هذا خلف ومنها اي ومن احكام المحدد انه شفاف لا لون له وكذلك سائر الافلاك شفافة غير ملونة وذلك لانها لا تحجب الابصار
عن رؤية ما وراءها من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازي لانا ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان
لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فان قيل فيهما حجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف اعرفتم انكم ادركتم هذه الكواكب ادراكا تاما

واعلم

واعلم ان هذا الذي ذكره لا يتمشى في المحدد اذ ليس له ورآء حتى يرى ولا في تلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب مرئي الآن يقال لو كان المحدد
او تلك الثوابت ملونا لوجب رؤيته متلونا جاز ان يكون لونه صبغا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه لكنا
ولم لا يجوز ان يكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه لا يقال ذلك اي لون الزرقة امر محسوس به في السماء اذا بعد عمقه كما في ماء البحر فانه يرى ازرق
كما في ماء البحر فانه يرى ازرق صافيا وقد تقول لونا متخيلا كما ذكرتم وقد يكون ايضا لونا حقيقيا قائما بالاجسام وما الدليل القاطع على انه لا يحدث الا بذلك الطريق المتخيل
اي لا دليل على ذلك فجاز ان يكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا لاحد الطريقين ومنها انه اي المحدد لا يقبل ولا خفيف لانهما اي الثقل والخفة
مبدأ الميل الصاعد والهابط او نفس هذين الميلين على اختلاف التفسيرين ومما يصحان حركة محلهما بالاستقامة صعدا وهبوطا والمحدد في المحدد
جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك مستلزم لحدود الجهة قبل اي قبله لانه بناء على تحديد الجهة بمحدد المحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة القائمة
للكل انها متحركة بالاستدارة بدليل الارصاد فيهما مبدأ ميل مستديرين ايضا لانه المعنى القريب للحركة المستديرة فلا يكون فيهما مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما
اي تنافي المبدأين لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد
ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالمقذوفة في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل
هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدأين ولا بين احدهما ومبدأ الآخر فان المبدأ المرئي الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط
مع الميل الصاعد وهو بنا كما مر ومنها انه اي المحدد وكذا غيره من الافلاك لا حار ولا بارد قال ابن سينا وذلك لتلازم الثقل مع البرودة فان المادة
اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت ولتلازم الخفة مع الحرارة فان المادة اذا امعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت فخيث لا ثقل ولا
خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم ولمانع ان يمنع التلازم بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة
مطلقا بل ذلك التلازم في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قال ابن سينا الحرارة علة الخفة كما ان البرودة
علة الثقل فمتى وجدنا في الافلاك لترتب المعلولات عليها قلنا قد تخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها تؤثر الحرارة
في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لانها ليست بقابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما
فان كانتا مقتضيتين لهما وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية المعتمد في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان يقال لو كانت في اي الافلاك حارة لكانت
في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق مشاكل لكونها بسيطة والتالي باطل والا كان الاقرب من
الفلك اسخن كرؤس الجبال لكن ليست كذلك ولا يستحيل اي التالي لما ذكرنا ولا يستحيل ان يسخن السرو حرارة حين حال طلوعها دون السموات التي هي
في غاية الحرارة مع انها اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي قلنا في الجواب عن هذا المعتمد مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا تقبل
مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر فيها كما مر هذا ثم ان سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة
الزمهريرية مانعة له ومنوال الدليل المذكور منقوض بتسخين الشمس فانها حارة تصل اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف به المستدل مع ان الاقرب
عنها ليس اسخن ثم اعترض المص على المعتمد اعتراضا رابعا وهو قوله والقياس عليها اي قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على الشمس
في التسخين ضعيف لانها لا تسخن بل اسخنها هي المسخنة اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من امور صقيلة
جدا احرقت الاشياء المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحرارة بالغرض اشعة تنعكس تسخينا واعترضها خامسا اعني قوله وما ذكر
مشروط بكون النار لتبوتها عندهم واحاطتها سائر العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يقال الطبيعة الزمهريرية ينافيها
ولا تصور منافاة ومنها اي ومن احكام المحدد انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة قبول التشكل
بالاشكال الغريبة وتركه بل هي كيفية مقتضية لذلك السهولة واليبوسة ضده اي كيفية مقتضية لعسر القبول والترك ولا تصور ذلك القبول
والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد خرجت
امثالهما على المحدد وسائر الافلاك وانما لم يجب عنه لان فساده معلوم ظاهر ومنها انه لا يقبل الكون والفساد يعني ان مادة المحدد وغيره من الافلاك
لا يصح عليها ان يخلع صورة نوعية ويلبس اخرى بل يجب ان يكون متصورة بصورة نوعية التي هي فيها وذلك لان كل جسم له جزء طبيعي كامر فالصورة

الانية والناسخ

لكليهما اذا حلت في مادة وصارت جسما عصوصا حيز طبيعي وان اتحد حيزهما الطبيعي كان لجسمين حيز واحد طبيعي وانه محال لانه اي الجسمين
اللذين اتحد حيزهما الطبيعي لا يخلان معا فيمتنع التداخل بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا فلا بد من خروج ذينك الجسمين
او احدهما عنه اي عن ذلك المكان الواحد الطبيعي وهو اي الخروج عنه بالحركة المستقيمة ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا
خلى الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى حيز الطبيعي فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعي لزم ايضا صحة الحركة
المستقيمة عليه وذلك لان المادة اما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة فان كانت الفاسدة في مكانها جاز ان تتحرك الكائنة
الى مكان اخر طبيعي وان كانت الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت في مكان ثالث جازت الحركة
المستقيمة على كل منهما والجواب بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة ان الصورتين اعني الكائنة والفاسدة قد تصيران حيزا واحدا وليس يلزم
من ذلك صحة التداخل او الحركة المستقيمة كما ذكرته اذ ذلك لانهما لا يخلان معا لان وقوع اجتماع الصورتين في المادة الفلكية حتى تحصل هناك جسمان متضايقان
مكانا واحدا فيتداخلا جسما في ذلك المكان فلزم التداخل او ليس شيء منهما او احدهما فيه فلزم صحة الحركة وانه اي اجتماع الصورتين في المادة وتحصل جسمين منهما معا
محال بل يعدم واحدة من الصورتين عند ما يوجد الاخرى منها فلا يكون هناك الا جسم واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي فالمادة قبل الفساد كانت
فيه مع الفاسدة وهو بعد مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين وما تحققه اي تحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا ان الصورتين
مع اختلافهما في الماهية النوعية لا تمنع اشتراكهما في اللازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم وان
فرض ان الصورتين متفقتان في الماهية كان ذلك الجواز اظهر ومنها انه لا تحرك في الكم اي لا يزداد مقدار المحدود اذ غيره من الافلاك لا
بالنمو ولا بالتخلخل ولا ينقص ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف اما تحدبه فانه لو ازداد لكان مكان حال متصل بمحدب المحدود اليه وبملاء ذلك الزايد وقد
علمت ان ما دار عدم محض فلا يتصور هناك مكان حال ولو انتقص تحدب المحدود لزم خلو مكانه اذ ليس ثم شيء ينتقل اليه بدله ليشغله فيبقى خاليا واما
منعوه فلانه حمل الحدب في الماهية للبساطة اي بساطة الفلك المحدود فيمتنع عليه ما يمنع على المحدب من الازدياد والانتقاص لان حكم مثله فكذا تحدب
المحوي الماس لمقعر المحدود لا يزداد ولا ينتقص لعدم المكان ولا يتصور ازدياده واصبع الحلاء فلا يتصور انتقاصه فكذا مقعره المساوي لمحدبه وهكذا
نسوق الكلام الى ان نستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحدب الى محدب المحدود بالزيادة او النقصان ليس لذاته حتى يجب مشاركته
مقعره في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شيء يملأ مكانه فلا يجب مشاركة المقعر له في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره وينتقص محدب
المحوي بمقدار ازدياده وان ينتقص ويزداد محدب المحوي بحيث يملأ مكانه ولا يخفى ايضا انه اي الدليل المذكور لا يتأتى في سائر الافلاك لابتنائه على
البساطة ولم يثبت الا في الحلاء فلو امتنع ازدياد محدب الماس وانتقاصه مثلا لم يمنع ذلك في مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة الحقائق
والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد مقعر الفاضل ومن انتقاصه الحلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده ومحدب الكرسي
او ورثاه من الاعراض الخاصة على رأيهم واما على رأينا فالمنع على دليلهم ظاهر لجواز الحلاء ورأي العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحادث
للكل اذ هناك مكان يشغله وجواز انتقاصه وظهور مكانه وعلى تقدير امتناع الحلاء نقول لجواز خلق الله تعالى جسما في مكانه على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء
ومنها ان فيه اي في المحدود وكذا في سائر الافلاك مبدأ ميل مستدير اعلم ان اصحاب الارصاد لما راوا حركة الكواكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز
ان يكون للكواكب انفسها حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدأ ميل مستدير قطعا كما مر اليه اشارة وكان ذلك طريقا اتيا واما
الطبيعيون فانهم ذكروا طريقا لميا قالوا في الفلك مبدأ ميل مستدير لان اجزاءه المفروضة فيه متساوية في تمام الماهية للبساطة الموجبة لذلك التساوي
فلا يكون اختصاص البعض من تلك الاجزاء بحيز المعين دون الاخر اي دون الحيز الاخر الذي فيه البعض الاخر اولى من عكسه وكذا الكلام في وضعه
المخصوص مقيسا الى الوضع الاخر الذي عليه البعض الاخر والحاصل ان نسبة كل جزء الى جميع اجزاء الفلك واوضاعها على السواء وح فاما ان
لا يحصل كل جزء اي شيء من الاجزاء في حيز ما من تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك الاوضاع وانه محال او يحصل الكل في الكل اي كل جزء من الاجزاء في كل
واحد من الاحياز على كل واحد من الاوضاع اما معا وانه محال لاستحالة ان يكون جزء واحد في حالة واحدة في اكثر من حيز متعدد وعلى اوضاع متقابلة واما بدلا وذلك
اي الحصول على سبيل البدل وهو ان ينتقل جزء الى مكان جزء اخر ووضعه يسمى كونه اي كون الفلك متحركا بالاستدارة ويستلزم ان يكون فيه
مبدأ ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين اما ان يكون واجبا او جائزا لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية في الماهية

يستحيل

يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض اخر منها لتعين الكل وهو ينفي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الاخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة
فهي على الفلك جائز فيه مبدأ ميل مستدير والا امتنعت حركة المستديرة وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود
الموثر والاستدلال عليه اي على الوجه الاول المذكور في الكتاب انه بناء على البساطة ولم يثبت لما ذكروه لغير المحدود من الافلاك فيصير دليلكم هنا
غير مفيد لكم وان سلم ثبوت البساطة في الكل قلنا هي لا تنفي الحركة بالاستدارة بل تنفي عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك فاما ان يتحرك الى جميع الجهات اي
الجوانب دفعة واحدة وانه محال او الى بعضها دون بعض وانه ترجيح بلا مرجح كما ان سكونه كذلك عندكم وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من
قطبين معينين ساكنين وهي دوائر مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر بحسب الاجزاء والسطح المفروضة فيما بينهما حولهما حركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة
والبطوء مع استواء جميع النقط المفروضة فيه اي في البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدوائر الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة او السريعة
وانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على ذوي البصائر ولا يمكن اسناده كذلك اي تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدوائر الى فاعل موجب بالذات لانه لا تخصيص
من الموجب الا لمرجح مميز فيستقل الكلام اليه وايضا نسبته الى جميع الاجزاء سواء فلا يتصور منه تعيين وتخصيص بنقطة بل الى مختار يفعل ما يشاء بالمجهول
ارادته من غير احتياج الى داع قاهر واذا وجب الرجوع بالاخرة الى فعل المختار فليعترفوا به اولا فانه مختف منهم كثير من الموثرات التي يلزمهم اثباتها
قواعدهم الحكمية خصوصا في احكام الافلاك فان تلك الموثرات مبنية على كون الاول موجبا من زايد هو ان حركة المستديرة تستلزم صحة وجود المبدأ
الميل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود الموثر قد تخلف عنه الاثر لوجود المانع ومنها انه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم لمنافاته للميل المستدير كما قد عرفت
مانعه وهو انه لا ساكن فيه لا ضاعها في الكرة الموهومة والجملة ومنها انه قيل هو اي المحدود وحده هو المتحرك بالحركة اليومية حركة ذاتية هو المحرك لجميع الافلاك
السافلة على سبيل التبعية في اليوم بليلته دون تامة تقريبا لا تحقيقا لان دورته تتم قبل تمام اليوم بليلة بزمان قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدود
وتحرك ذلك الجزء نحو الغرب وتحركت الشمس حركتها الخاصة نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى محاذاته فقد تم الدور ولم تعد الشمس ح بحركة الكل الى محاذاة ذلك
المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدود ربما عاد الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم بليلة وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام المحدد لجهات
وحركته السريعة اليومية تسمى الحركة الاولى فانها مشاهدة ولا من حركات الافلاك لانها الظهر اذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا يخفى
على الحيوانات وكل كرة تحركت في مكانها على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة تكون حركتها اسرع فلذلك قال وقطباه اي قطبا هذه الحركة
او الكرة قطبا العالم لان العالم الجسماني هو المحدود وما في ضمنه ومنطقته اعني اعظم دوائر فرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما يسمى معدل
النهار لسبب مستقيم عليه في جهات الارض وهي اي المنطقة المسماة بالمعدل حيث تكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا تكون هناك شيء منها ابدا
الظهور ولا ابدي الخفاء تكون ملازمة لسمت الراس مائلة به وهو دورة تامة من الارض سمي خط الاستواء كما سيقرر فيه كلام الشمس فانها لا تلازم من
سمت الراس في خط الاستواء بل تميل هناك تارة الى الشمال مشاهدة عن سمت الراس في تلك المواضع قليلا قليلا الى غاية ثم يرجع الى من تلك الغاية
متقاربة اليه قليلا حتى يساوي ثم تميل الى الجنوب كذلك اي مشاهدة عن سمت الراس الى غاية مساوية للغاية الاولى ثم يرجع منها متقاربة اليه قليلا
قليلا حتى يساوي هكذا دايما واذا مال تارة اخرى الى الشمال الى تلك الغاية ثم رجع ومال الى الجنوب ويعود ابدا الى مثل حالته الاولى فعلم من ذلك ان مدار
الشمس مايل عن معدل النهار ميلا واقعا في سطحه والا لم يمل عن المعدل شمالا وجنوبا والشمس اذا فارقت كوكب من الكواكب الثابتة خلفته الى المغرب
فعلم من هذا ان لها حركة خاصة من المغرب الى المشرق اسرع من حركة الثوابت يعني حركتها الخاصة كما سيقرر فيها بما يدرك الشمس الثوابت التي
تكون في جهة المشرق منها ثم تجاوزها مخلفة اياها الى المغرب وتعرض دوائر موازية لمدارها في الفلك الاعظم قاطعة لجميع ما تحتها من الافلاك وغيرها
كما هي اي كان تلك الدوائر الموازية القاطعة مدار الشمس التي تتحرك عليها مركزها انبسطت الى سطح الفلك الاعلى وانتصفت الى ما تحتها وسمي الدوائر
المذكورة منطقة البروج لدورها ما وساط البروج وفلك البروج اطلاق الاسم الكل على الدوائر ومنطقة الحركة الثانية لان منطقة الفلك الثامن تتحرك
بالحركة الثانية في سطح فلك الدوائر وايضا اي الدوائر الموازية تقطع معدل النهار مصالبة على نقطتين متقابلتين لانها دوائر عظيمتان وكذلك كل دائرتين
عظيمتين تنصفان في كرة فانه يجب تقاطعهما على التناصف لما بين في الاكر والتقاطع بين منطقة البروج ومعدل النهار يكون على نقطتين متقابلتين
وسميا نقطتي الاعتدال لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا قطعت الشمس فيهما سوى موضعين ما تحت النقطتين فلما تجاوزها الشمس
من ما تحت النقطتين الى الشمال من المعدل هو الاعتدال الربيعي لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة وما تجاوزها الى الجنوب من الجنوب من المعدل هو

الباسطة م

الدوائر الموازية لمدار الشمس تقاطع الدوائر العظام على نقطتين متقابلتين لانها دوائر عظيمة فلا تتم الا بالتناصف وايضا لانها دوائر متوازية فلا تلتقي ما لم تتم

للاعتدال الخريفي لانه مبدأه في معظم المعمورة ايضا ويفرض على منتصفها اي منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين في كل جانب من
الشمال والجنوب نقطة وموجب يكون غاية البعد بين المنطقتين شمالا اي فالمنطقتان المفروضتان على المنتصف تنطبق الاعلاه فالتي في
طرف الشمال من المعدل هي الانقلاب الصيفي لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة والتي في طرف الجنوب من المعدل
هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع وهذه النقط الاربع اعني الاعتدالين والانقلابين تقسم منطقة البروج اربع اقسام
متساوية تكون مدة قطع الشمس بها فصلا من الفصول الاربعة التي للسنة في معظم المعمورة ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة ثلثة اقسام متساوية فيكون
المجموع اي مجموع منطقة البروج مقسما الى اثني عشر قسما وتوهموا ست دوائر عظام تقاطع على قطبي البروج ويمر كل واحدة منها مرتين كل
متقابلين من تلك الاقسام وهي تفصل من كل قسمين منها نصف دائرة من تلك الدوائر فيحيط بها اي بالاقسام كلها ست دوائر كما عرفت وسموا كل قسم
من الاثني عشر برجا ثم قسموا كل برج ثلثة اقسام متساوية وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما متساوية وسموها دقائق وقسموا الدقائق اي كل واحدة
منها ستين قسما متساوية وسموها ثوانيا وهكذا قسموا الثواني وسموها ثوالث وقسموا الثوالث وسموها روابع فما زاد فما يكون اعتباره من الكسور
وكان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين سمي برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك البروجي بين انصاف تلك الدوائر على هيئة
حزائن البطيخ يسمى برجا فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلثين درجة وعرضه غاية ثمانين درجة واخذوا اسماء البروج الاثني عشر
المشهورة من صور تخيلوها من وصل الخطوط بين كواكب من الثوابت كانت موازية لها حين التسمية وانها اي تلك الصور المتخيلة تزول عن موازاة
البروج بالحركة البطيئة التي للثوابت والا سماء تخالها فان البروج اقسام للفلك التاسع ولا يمكن ان تلك الصور على الفلك الثامن فلا بد من خروجها عن
الموازاة بحركة البطيئة ولكن المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يؤدي الى الالتباس واتفقوا في اعتبار البروج وافساح الدور فما يلي
الاعتدال الربيعي من جانب الشمال لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال ظهرت المركبات من انواع النباتات نشوا ونماء وبدايتها مبادي النهار
فهو اولى بالاعتبار الى اتم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت بدايتها اي من البروج بين نقطة الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي هي
الحمل والثور والجوزاء وسمي بروجا ربيعية لان الربيع في معظم المعمور عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلثة منها بين الانقلاب الصيفي والاعتدال
الخريفي هي السرطان والاسد والسنبلة ويسمى بروجا صيفية بقلة ما مر وثلثة منها بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي هي الميزان والعقرب والقوس
وسمي بروجا خريفية وثلثة منها بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت وسمي بروجا شتوية وهذا الترتيب الذي ذكرناه
فيما بين البروج يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق وانما اعتبروه كذلك اذ المقصود ضبط حركات الكواكب اعني حركاتها الخاصة وهي من المغرب
الى المشرق وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج
وسموها بهذا الاسم ولا بد ان يمر هذه الدائرة بغاية البعد بين المنطقتين كما بينا في الاكثر فمن المعدل يمر بالانقلابين ومن المنطقة بالاعتدالين وبالعكس
عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به ضرورة انهما على المعدل ولا يخفى عليك ان هذه الدائرة هي احدى الدوائر الست المذكورة في قسمة
البروج الا انها امتازت عن سائرها بمرورها بالاقطاب وغايتي البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام وقطباها هذه الدائرة
الاعتدالان اذ يجب ان تقاطع اي قطباها في الدائرتين اي المنطقتين فانها تقاطعها على قوائم لمرورها على قطبيهما وكل دائرة تقاطع اخرى على
قوائم فتمر كل منهما بقطبي الاخرى فاذا قاطعت كذلك دائرتين وجب ان تمر قطباهما واقعتين على كليهما والواقع فيهما اي في سطحي المعدل وفلك البروج
هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان فكونان قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة وتوهموا دائرة اخرى من العظام مرتين بقطبي معدل النهار وجزءا من
منطقة البروج او بكوكب من الكواكب وسميت هذه الدائرة دائرة الميل اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج الموازي المعدل الذي هو سبب الميل
الاستقامة كما قال والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء عن المعدل واعظم ميول اجزائها
هو ميل الانقلابين والقوس الواقعة منها بينه اي بين المعدل وبين الكوكب يعني وبين طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى
مارا بمركز الكوكب بعده اي بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدائرة اعظم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب وتوهموا دائرة اخرى من العظام
مارة بقطبي منطقة البروج وجزء ما من اجزاء معدل النهار ايضا او بكوكب ما وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك
الجزء من المعدل او ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء او الكوكب اما كون تلك القوس هي عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة واما كونها

عرض ذلك الجزء من المعدل فيها فلعله انه وان كان صحيحا بحسب المعنى الا ان الاستقامة كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فلا جرم انه مائل عن منطقة البروج
ولا يمال لاجزائه انها ذوات ميول وعروض فيها ومن ثم تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل وسموها ايضا الميل الكلي
لعرض المعدل وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب فهي اي الدوائر المذكورة خمس دوائر عظام توهموها على الفلك لا بالنسبة الى السطوح كلها
منها مختص بالخصوص هي معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة اما وجه الاولين ما سيجيء فظاهر واما وجه الثالثة كذلك فلما بين في الكرة انه يستحيل
ان تتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين منها اقل من نصف الدور فلا يتصور ان يمر دائرتان بالاقطاب الاربعة لان البعد بين القطبين اللذين في جهة
واحدة اقل من اربعة وعشرين جزءا فلا يجوز تقاطعهما عليهما واما توهم الانطباق فيهما منهما ثم الافتراق فالتعليل الصحيح شاهد ببطلانه وثنتان منها مختصان
بالنوع لا ساميا اتجاههما وهي دائرتا الميل والعرض فانهما تختصان بحسب النقل المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وفلك النقطة غير متناهية لا متناهي
الجزء الذي لا يتجزى وكل واحدة منهما قد تنطبق وتتحد بالمارة بالاقطاب وذلك اذا كان الكوكب الذي له بعد عن المعدل او عرض عن المنطقة او الجزء الذي له
ميل اقل او ميل ثان واقعا عليها اي على المارة وقد يتفاوت على ان المارة داخلة في كل واحدة من هذه الدوائر الست وتوهموا على الفلك ايضا خمس
دوائر هذه بالنسبة الى السطوحات احديها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك وسمي هذه الدائرة دائرة الافق ولا يمكن ان الظهور و
الخفاء اعراض بالاضافة الى سكان بقعة من بقاع الارض فيكون الافق ملاحظة السطوحات ويختلف بحسب اختلاف البقاع فان كل بقعة على الارض لها افق على حدة
وقطباها سمت الراس والقدم في تلك البقعة واربعة من هذه الخمس عرضية اي تقطع الافق فيكون هي ايضا ملاحظة السطوحات فالثانية منها تمر بقطبي الافق
وتقطع معدل النهار وهي دائرة وسط السماء وسمي دائرة نصف النهار لان منتصف النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل هو حين
وصولها اليها تحته وتفصل هذه الدائرة هي المحاطة والصاعدة من الفلك وبين نصف الشرقي والغربي منه فان الكوكب اذا طلع من الافق يزيد ارتفاعه شيئا فشيئا
الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه واذا فرض خط من الافق يتزايد انحطاطه الى ان يبلغ نصف
النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه باعتبار التفاوت منه مشاقصا انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق فهناك غاية الانحطاط تحت الارض الى
غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج وهو النصف الصاعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى وسمي النصف الشرقي ايضا ومن غاية الارتفاع
الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف الغربي ايضا وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع المعدل فذلك لمرورها
بقطبيها ايضا فان بقطبيها لا تمر والثالثة منها تمر بقطبي الافق وتمر ايضا بقطبي هذه الدائرة اعني وسطة السماء المسماة في المشهور نصف النهار فكونه
مارا بسمتي الراس والقدم وبقطبي المشرق والمغرب وسمي هذه الدائرة الثالثة دائرة اول السموت لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما سنوضحه
وسمي ايضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بقطبيهما وتفصل هذه الدائرة بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب
من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار والرابعة من هذه الخمس تمر بقطبي المنطقة فيكون ابدا مقاطعة لها على قوائم بخلاف نصف النهار فانها
قد تقطع المنطقة لا على زوايا قوائم وسمي هذه الدائرة دائرة السمت ودائرة عرض اقليم الرؤية لان القوس الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج
تسمى عرض اقليم الرؤية وسمي ايضا وسطة سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة في وسطها
والخامسة منها تمر بقطبي الافق وبكوكب ما اي وبراس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك حارا من مركزه وسمي دائرة الارتفاع والانحطاط اذ قوس
عمودا واقعة بين الافق وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه والصواب ان القوس الاولى ارتفاعه الشرقي والثانية
ارتفاعه الغربي واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما في جانب الغرب او الشرق والقوس الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة
الارتفاع وبين احدى نقطتي المشرق والغرب يسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول السموت لم يكن له قوس سمت لمرورها
بنقطتي المشرق والمغرب وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء اعني نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه
ففي كل دورة بالحركة الاولى تنطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها انما يكون ان لم يكن الكوكب على دائرة اول السموت
وتنطبق هذه الدائرة عليها اي على اول السموت ان كان الكوكب عليها وح لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن
الكوكب في احدى الغايتين واما اذا فرض في احديهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الراس او القدم فانه يجوز اعتبار
انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت وهذه الدوائر الخمس الاخيرة وعدتها نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة

لكن ثلثة منها لا تسفر عن كل نقطة بل كل واحدة منها لا يكون في نقطة واحدة ستة دوائر شخصا واحدا وهي دائرة الافق ووسط السماء واول السموت وثلثة
منها تسفر في نقطة واحدة آنا فآنا وهي دائرة الارتفاع فانها تسفر بحركة الكوكب ودائرة وسط السماء الرؤية فانها تسفر بحركة فلكي منطقة البروج بحركة
العدول اما حول قطبيه بالحركة اليومية فلان الدوائر العظام وغيرها وما يبنى عليها امور موهومة ولا وجود لها في الخارج ولا تخرج من حد الشروع في
مثلها ولا مفيد باعتقاد ولا يتوجه نحوها اثبات وابطال فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها في كتابنا هذا الا انا اوردناها ليه لتقف على مقصد من في علم الهيئة واذا رايته
محض خيالات او من بيت العنكبوت لم تنكر ان لم تنزعك سماع هذه الالفاظ دوات المقاطع المتعددة صوت السلاح ونحوه من الامور الباهرة
وفي المثل ما تقرع لي بالسنان يعني هذه الالفاظ اصوات لا طايل تحتها كالاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذا ما ذكره والقايل لم يقول لا تنكر
ان الكرة اذا تحركت على مركز اما غير ان يخرج عن مثلها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وان نفرض فيها دايرة عظيمة
هي في حاق الوسط منها وتكون الحركة عليها مستوية وهي المنطقة وان نفرض عن جنبتيها دوايرا صغارا متوازية لها تكون الحركة عليها بطيئة ما بين اسرعها
بطوا متناهيا وناجدا فاما اقرب الى القطب تكون ابطا، مما هو اقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا في ان الكراة اذا احاط بعضها ببعض اكثر ان تكون حركاتها
بحيث تتقاطع خطوطها اذا اعتبرت في كرة واحدة منها وح يعدم مساكن بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه واضحة لها وان لم يكن
موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما يشهد به النظر السليم وليست من التخيلات الفاسدة كالاسباب
الاغوال وخيال الساحرات والانسان ذي راسين وخصوصا هذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطوء والجهة على الوجه المحسوس والموجود
بالالات ويكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيها من دقايق الحكمة وعجايب النظر حيث يتغير الواقف عليها في عظمة صنعه تعالى ما حقت هذا
باطلا وهذه فايدة جليلة كنت لك الالفاظ حسب ان تعني شيئا ولا تلتفت الى من يزدريها لمجرد العصبية الباعثة على ذلك ولقد استعان على كل
حال المقصد الثالث في ذكر الثوابت قد زعموا ان لها اي للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية بتوالي الافلاك حركة خاصة لها بطيئة جدا
وانها تتم الدورة في ثلثين الف سنة هذا قول قد اشتهر فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد وقيل انها تتم الدورة في ستة وثلثين الف سنة بناء
على ان بطليموس وجد بالرصد انها تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا وقيل تتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وما بني سند بناء على ان جماعة من مشايخ
المتاخرين وجدوا انها تقطع جزءا واحدا في كل سبعين سنة وهذا موافق للرصد الجديد الذي بمراغة واما حكوا انها تتم الدورة باذكر من المدة واذ
قد احسن صاحب حركة بطليموس بالرصد على وجه مخالف كما عرفتها واعتقادهم انها تتم الدورة لاوهما على زعمهم فقدروا بالحساب تمام الدورة في مدة
المدة المختلف فيها لا لمقتضاه واما سميت ما عدا السبعة السيارة من الكواكب بالثوابت اما لبطوء حركتها فلا تحس الا بعد تفاوت البطوء في احوالها
المعلومة بالارصاد مهما مر وطويلة ولذلك اصعب على الاوايل من حكموا ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت واما لثبات اوضاعها
او ما عدا بعضها من بعض في القرب والبعد والمحاذاة ولنعم هذا المعنى ما يدل على سعة باطل لما سيأتيك بعد من اختلاف حركات السيارات في الرؤية
سرعة وابطاء واستقامة ورجوعا فلا بد لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه الاول الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الارض
ويكون له اي للموافق المركز سطحان يحيطان به من داخل وخارج مما يحويه وهو المحيط به من خارج ومقعره وهو الذي يحاذيه والفلك الخارج المركز
فلك محيط بالارض ليس مركزه مركزها بل يقع اي يميل مركزه الى جانب منها اي من مركز الارض ويكون الفلك الخارج المركز في نفس فلك آخر وسمي
ذلك الفلك الآخر الحامل هذا انما يصح في خارج الفرض فانه في نفس فلك موافق المركز مسمى بالحامل وما عداه من السيارات سوى عطارد خارجها في نفس
افلاك موافقة المراكز مسماة بالممثلات واما عطارد فله خارجان احدهما في نفس الممثل والآخر في نفس الخارج الاول كما سنعرفه ونعم
ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج في نفسه الى قسمين احدهما حاو للخارج والآخر محوي له وسميان بالمقعرين اذ بانضمامهما الى الخارج
تم الفلك الكلي الذي جزء منه وهما اليا مساويان الكل بل هما آخذان من غلظ هو تقدير عروج مركز عن مركز العالم بدرج ذلك الغلظ
الى وتد اي منتصف شباكيا وتدي حتى منتهى منطقة مماسة للخارج المركز من احدهما وهو الاعظم الحاوي لحدبه الاحدب الخارج ومن الآخر وهو الاصغر
المحوي لمقعره اي مقعر الخارج مساو لكن حال من المستقر في اخذان اي ما هذان في ذلك الغلظ المندرج المسمى الى ما ذكر حال كونهما مساويين
في الغلظ والرقة فيكون غلظ كل من المتماسين في مقابلة الرقة من الآخر بحيث يكون حجم مجموع المحوي الداخل في الخارج والحاوي الخارج عنه
معا في جميع الاجزاء سواء الا ان رقة احدهما سحر غلظ الآخر ويكون في الوسط منهما اي من المتقعرين جسم سواء اي يكون حجم وسط كل منهما مساو

لحجم وسط الآخر كما ان غلظ كل منهما ورقته مساوي غلظ الآخر ورقته ويكون مقعر الداخل في المحوي موازيا لمحدب الخارج الحاوي ويكون مركزهما
اي مركز المقعر والمحدب المتوازيين واحدا هو مركز العالم هذا انما يصح اذا كان الخارج في نفس ذلك موافق المركز واما اذا كان في نفس خارج آخر
كاحد خارجي عطارد فان مركز السطحين المتوازيين يكون في مركز ذلك الخارج الآخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتقعرين كلها صحيحة سوى الحكم
بان غلظ كل منهما مساو لمقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان وتشهد له ايضا التخيل الصحيح
فمن له ادنى مسكة والله وبر عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة للارض بل مركوزة في نفس فلك بحيث تماس محدبه منطقة ومتعين بالحركة
وح يكون قطب تلك الكرة غير قطب ذلك الفلك ولا تصور له اي للتدوير اذ لا حاجة بنا الى مقوم فنفرض انه كرة مصمتة وتحرك مركزه حركة الفلك الذي
هو فيه كما هو حول مركز العالم ورسم التدوير مركزه المتحرك سلك الحركة دايرة مركزها مركز الفلك الحامل للتدوير ان كان الحامل موافقا في
المركز مركز العالم كانت تلك الدايرة كذلك وان كان الحامل خارجا كانت الدايرة ايضا خارجة المركز بالنسبة الى العالم الموافق المركز
تقطع هو بل المتحرك بحركته عند مركز الارض الذي هو مركز في ازمنة متساوية نسبا متساوية من محيط الدايرة التي تحرك عليها ذلك المتحرك وكذا
عند مركز الارض دوايا متساوية ان متساوية لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضي ذلك ولا تحلو المتحرك على الموافق منه اي من مركز
الارض قربا وبعدا بل يكون دايما متساوي البعد عنه لانه مركز الدايرة التي يتحرك عليها ولا تحس به اي في المتحرك على الموافق سرعة وبطوء
لا في مركز الارض ان فرض مساكن احساس ولا فيما هو في حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية او الاقدر النصف قطر للارض بالنسبة
اليها واما الخارج المركز فانه لا يخلو منه اي من مركز نفسه قربا وبعدا وانه تقطع حول مركزه وزوايا متشابهة كما عرفت في الموافق لكنها
اي حركة الخارج تختلف بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه اي نصف الخارج وهو الذي فيه مركز العالم اقرب اليها وغاية القرب منه
عند نقطة في وسطه اي وسط هذا النصف وهي اي تلك النقطة تماس هذا النصف او الخارج مقعر الحامل اراد به الفلك الذي يكون الخارج جسم في
نفسه كما مر وسمي هذا النصف الحضيض والنصف الآخر من الخارج البعد منه اي من النصف الاول بالقياس اليها وغاية البعد منه وهو
عند نقطة في وسطه ايضا تماس محدب الحامل وتسمى هذه النقطة الاوج فرسم الخارج والمتحرك حركته في هذا من الزمان وهو في النصف
الاوجي قوسا وزاوية اصغر اما القوس فبحسب الرؤية واما الزاوية فبحسب نفس الامر فيرى ذلك المتحرك ابطا ويرسم في ذلك المقدار
من الزمان في النصف الحضيضي قوسا وزاوية اكبر على قياس ما تقدم فيرى المتحرك اسرع لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتها كانت
الحركة التي يرسم مسافتها اطول لا محالة اسرع واما التدوير فحيث لم يكن شاملا للارض فيكون حركته في ابعد نقطة الى اليوال من حامله اي مواضعه
حركته في الجهة فاذا تحرك متحرك حركة التدوير في ذلك النصف وتحرك مركز التدوير ايضا حركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة فيكون
المحسوس في ذلك المتحرك مجموع حركتيه اي حركة التدوير وحركة حامله فيرى اسرع ويكون حركته في النصف الآخر الى خلاف اليوال من حامله فيكون
المحسوس في ذلك المتحرك فضل حركة حامله على حركته فيرى ابطا بل ربما ساواه اي ساوى التدوير حامله في الحركة بحسب الحس فلا يبقى لحركة الحامل
فضل حركة حامله فيرى ذلك المتحرك واقفا في جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة وربما زاد التدوير عليه اي على حامله في الحركة
فيرى ذلك المتحرك راجعا عن الجهة التي كان متحركا اليها الى جهة مقابلة لها ولانه اي التدوير يتدرج المتحرك عليه فيسرع في النصف الموافق للحامل
الى بطوء في النصف الآخر وذلك على التدوير الاول وهو ان لا يكون مساويا له ولا زيادة حركة التدوير فيكون سيرا اي سير اسرعه والبطوء
حركة وسطى ولانه يرجع الى خلاف اليوال بعد الاستقامة الى اليوال ويستقيم ايضا بعد الرجوع عود ذلك على تقدير زيادة حركة التدوير فيكون
كل منهما اي من الاستقامة والرجوع مخصوصا بوقوفين احدهما منتهى الاستقامة ومبدا الرجوع والآخر بالعكس وايضا فاحد نصفي التدوير
البعد مسافة فيرى القوس المقطوع منه اي من النصف البعد ابطا لا اسرع كما زعم لان منتهى البعد ونعم هو الابطا دون الاسراع
ومنتصفه اي منتصف النصف المذكور هو البعد الابعد بالقياس الى مركز العالم وسمي ذلك المنتصف ذروة والنصف الآخر منه اقرب
اليها فيكون القوس المقطوع منه اسرع لا ابطا، ومنتصفه اي منتصف الآخر هو البعد الاقرب بالقياس الى مركز العالم وسمي الحضيض
وقد ظهر مما ذكر ان الاسراع والابطا، منضبطان لكل واحد من اهل الخارج وفلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما
منضبط باهل التدوير المتقدم والرابع في فلك الشمس قدمه على افلاك سائر السيارات لان الشمس اشرفها وابرزها وعليها مدار

الايام

والشمالي وما يركب منهما مع ان اختلافهما اقل من اختلاف فلك بروجهما لكون اقرب الى العالم وهي اما على فلك مماثل للارض مركزه خارج عن مركز العالم
او على فلك تدوير كما له فلك موافق المركز والا اي وان لم يكن الشمس على احد الفلكين المذكورين لم يختلف بعدا وقربا بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض
فلا يختلف سرعة وبطاء كما علمت والتالي باطل بالرصد اذ قد وجدوا به ان الزمان المتخلل بين طلوع الشمس الاعتدال الربيعي ثم الخريفي وهو نصف
من فلك البروج اكثر من نصف السنة والمتخلل بين طلوعها الخريفي ثم الربيعي وهو النصف الباقي منه اقل من نصف السنة فلا محالة يكون
الشمس في النصف الاول ابطاء منها في النصف الثاني وليس كان الحال فلك الكواكب التي هو الشمس فلكان اما خارج مركز وما يليه اراد به الحامل
الذي يكون الخارج في كنفه واما تدوير وحامل وله ايضا حركتان وهذا انما يصح على التدوير اذ لا بد مسالك غير حركتي التدوير وحامله على وجه يحصل
الابطاء والاسراع المذكوران واما على اصل الخارج فلا حاجة فيها الى حركتين بل يكفيهما حركة الخارج ولذلك قالوا اصل الخارج المركز ثم حركة واحدة
واصل التدوير ثم حركتين فان قلت لا بد لتحريك ادوجا من حركة اخرى هي حركة مثلها فكيف لنا على اصل الخارج ايضا حركتان قلت كلامنا في مجرد
السرعة والبطوء ولا حاجة لنا الى حركة اخرى وايضا اذا اعتبر تحريك الاوج فلا بد في اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكروه
وللشمس اختلاف واحد هو سرعة في نصف من فلكه بقدر نصف بعده من فلك البروج وبطوء في نصف اخر بعينه لا يتغير ذلك بل هي ابدا بطيئة في البروج
الثالث فيكون الشمس مسالك العدد من الارض وابطاء حركة وهما تابعان لها اقرب واسرع واذا اريد الابطاء والاسراع على هذا الوجه بعينه من اصل التدوير
احتيج الى قيود واشار اليها بقوله فلنفرض التدوير بحيث ثم دون مركز وبحيث تكون قطر بل نصف قطر تقدر بعد مركز الخارج عن مركز
العالم ولا بد مع ذلك ان نفرض حركة الحامل بسيطة كحركة الخارج وفي جهتها بحيث تمان الدورين معا وان نفرض حركة التدوير مشتبهة لها على وجه
يكون في قطعة البعد الى طرف جهة الحامل وفي قطعة القرب الى جهتها لتكون الدوائر التي يرسمها مجموع الحركتين بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما
بعينها كالتي يرسمها خارج المركز سواء ويكون الاختلاف المحسوس من الاعلى شيئا واحدا لما ثبت الان مطلوبنا اخبار الخارج لكونه ابسط مما فرضت
من ان ثم حركة واحدة ومن ان التدوير يستلزم مدارا خارج المركز المقصود الخامس في اظلال القرب كان القرب تلو الشمس في الشرف والامان جهتها
بوجود عدد الظل حيث يسرع الشمس في نصف بعينه من فلك البروج ويبطئ في نصف اخر منه وليس القمر كذلك بل هو يسرع ويبطئ في جميع الاجزاء
من فلك البروج لا يخص اسراعه ولا ابطاؤه بجزء معين منه دون اخر فعلم بذلك ان اي القمر على ما وصفنا دوره قبل دور حامله فاذا فرض القمر
في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل فكان مسالك القمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع والابطاء واذا عاد القمر الى
موضعه حركة التدوير قبل دور حامله عاد تلك الحالة المخصوصة اليه في جزء اخر من فلك البروج وينتقل تلك الحالة في دورة اولى الى جزء ثالث منه
وهكذا ثم ان المتصور ان كان كافيا لعدم اختصاص السرعة والبطوء بالجزء المعين من البروج الا انه يعرض لم يكن عود القمر الى الحالة
المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه من البروج وذلك بطلان المعلوم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج فان
قيل فالصحيح ان يقال ثم دون بعد حامله ثم اذا انتهى سرعة الى سرعة وبطوء الى بطوء لم يكن مثله بل اسرع او ابطاء بعين ان اختلاف القمر
اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى شبهه مع تفاوت قليل فعلم بذلك ان التدوير مركوز في ثخن خارج المركز اذ لا يكون التي المفروضة
في التدوير المتساوية في انتهاء متساوية في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع تفاوت في الحالة العائدة منتهية الى نظير تها ثم وجد غاية
سرعة في ترسي الشمس هو اي القرب ان يكون سرعة كل واحد من ترسيها في حضيض الخارج المنتفي لغاية السرعة والاوج يقابله طرفه
فاذا كان القمر في ترسيع الشمس الى التوالي كان اوجه في ترسيها الى خلاف التوالي واذا كان في ترسيها الى التوالي كان الاوج في ترسيها
الى خلاف التوالي طلبه فلك الخارج سوى التدوير وحامله يحرك ذلك الفلك ويحرك اوجه الى خلاف جهة حركته وهو الفلك الذي
يكون الخارج المركز في ثخنه ويسميه الحامل ويجتمع القمر والاوج عند المقابلة مع الشمس ثم سنفصله في الترسيع التالي كانا متقابلين
في الترسيع الاول ثم يجتمعان عند الاجتماع والمقابلة ففي الاجتماع والمقابلة يكون القمر في الاوج وفي غير الاجتماع والمقابلة يكون الشمس
متوسطا بينهما اي بين القمر واوجه ابدا متباعدان عنها اي عن الشمس بعد الاجتماع الى المقابلة فيعود القمر عنها الى التوالي والاوج
الى خلافه حتى يتلاقيا في المقابلة ثم يتباعدان منها اي من الشمس بعد المقابلة الى ان يجتمعا مرة ثانية ثم ان مسطح التدوير الذي
يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي في سطح منطقة الحامل وليس منطقة الحامل في سطح

فلك

فلك البروج ولا كان القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي في سطح فلك البروج وكان القمر ملازما له لا يتعداه الى الشمال
ولا الى الجنوب كما ان الشمس كذلك دائما فيكون القمر تحت في كل مقابلة لتوسط الارض على هذا التقدير بينه وبين الشمس في المقابلات كلها فيقع القمر
في ظل الارض في كل منها والملازم منه بل تقاطعه اي تقاطع منطقة الحامل فلك البروج وتقطعه منصفين على نقطتين تسميان العقدتين والجزء من
احدهما التي اذا جاوزها القمر حصل في الشمال من منطقة البروج وتسمى هذه النقطة الراس والنقطة الاخرى منهما التي اذا جاوزها القمر
حصل في الجنوب من فلك البروج وتسمى الذنب بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصف الدائرتين المتقاطعتين بالثعبان وتشبيه طرفيه براسه وذنبه
ثم اذا رصد تاكسوفا في احدى العقدتين كالراس مثلا ثم كسوفا اخر فيها بعد زمان طويل رايناه الكسوفين متاخرا من الاول الى جهة المغرب
من اجزاء فلك البروج فعلمنا بذلك ان العقدتين تتحركان الى خلاف التوالي قلة اي للقمر فلك اخر سوى الفلك المذكور تحركها اي تحرك ذلك الفلك الاول
العقدتين الى خلاف التوالي وللظهور حركة في الجوزهرين سببا فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل الى الراس كان على منطقة البروج فلم يكن له عرض
ثم اذا جاوزه كان له عرض عن المنطقة في الشمال يتزايد ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل القمر الى منتصف ما بين العقدتين وعنده يكون غاية العرض
الشمالي ثم يتناقص ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل القمر في الذنب فيكون حينئذ عديم العرض ايضا ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه
فيتزايد اولا الى ان يصل الى المنتصف الاخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ويتناقص ماسا وغاية العرض في الجانبين الى الشمال
والجنوب سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص ومقدارها كما علم في الرصد خمسة اجزاء والتزايد في العرض بعد مجاوزة العقدتين والتناقص فيه بعد
مجاوزة المنتصفين نسبة واحدة فهل اي العروض المتزايدة او المتناقصة متساوية في الاجزاء المتقابلة فالعرض المتزايد الشمالي للجزء العاشر
من الراس مثلا يساوي العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب وكذلك العرض المتناقص الشمالي للجزء الخامس من منتصف النصف
الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي للجزء الخامس من النصف الاخر قد تبين مما ذكرناه ان الفلك اي التدوير اربعة افلاك تدوير مركوز في
حامل خارج المركز موافق عن حامل اي ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك موافق المركز مسمى بالمايل لميلان منطقته عن منطقة البروج محيط به اي بذلك المايل
فلك اخر موافق مركزه ايضا لمركز العالم وله اربع حركات فللتدوير حركة الى التوالي في نصف هو الاسفل والى خلافه في نصف هو الاعلى
وللخارج حركة الى التوالي ولا حرب اي المايل والجوزهر حركتان الى خلاف التوالي وله القمر في الطول وهو ما بين المشرق والمغرب اختلافات
ثلثة فاحدها هو الاختلاف الذي يكون سببه التدوير فان القمر اذا كان على ذروة التدوير او حضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز
التدوير الى سطح الفلك الاعلى لا منطبقا على الخط الخارج عنه المار بمركز القمر المنتهي اليه فلا اختلاف في سببه واذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة
او صاعدا من الحضيض الى جزء اخر من التدوير لم ينطبق احد الخطين على الاخر حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم تلك الزاوية هي الاختلاف
الثاني من التدوير فيحتاج بان الى ان ينقص من الزاوية عن وسط القمر اعني حركة مركز التدوير وتارة الى ان يزاد عليه حتى يحصل تتميمه
اعني حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير وثانيها الاختلاف الذي يكون سببه الخارج فان مركز التدوير اذا كان
في الاوج او الحضيض كان قطر منه معينه منطبقا على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير وبالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر
هو ذروة التدوير الى هي ابعد حركة الخاصة والطرف الاخر منه حضيضه المقابل لها فهما محاذيان في ثانية الحالتين مركز العالم ومركز الخارج
ايضا واذا قارب مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى اعلاه
ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركزه كذلك فلا يكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لكل من مركزي العالم والخارج
بل يتحاذيان ابدا النقطة اخرى كالمستوفرة وسميان ذروة وسفلى وتحاذيان الذروة والحضيض المدلس في غير الاوج والحضيض
واعلم ان هذا الاختلاف ليس سببه كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين علم انيته ولم يعلم لميته وثالثها
الاختلاف الذي يكون سببه تفاوت قطر التدوير بالعظم والصغر فقربه وبعده بسبب حامله الخارج المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف
الاول تواصل الى غاية التي هي نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير في الاوج كان نصف قطره متداخلا في الوسط وان كان في الحضيض
كان بعده اذا اعظم من ذلك المقدار وكذا الحال في اختلاف الاول اذا لم يكن في الغاية فانه يقع فيه ايضا تفاوت حسب القرب والبعد فهذا
الاختلاف هو الزيادة الاعتبارية الاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافا ثانيا ما عالاول والقمر في العرض وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف واحد كما بين

تنبيه لا يخفى على ذي فطنة سليمة ان كون كالفلك تدويره مثلا اذا تحرك على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك
امور ثلثة الاول ان يكون حركة فلك الكرة حول مركز فلك الدائرة اتفاقا ان يكون قطرهما هيئة محاذيا لذلك المركز كان خطا خارجا من مركز الدائرة
وانطبق على قطر من الكرة واداره حول المركز الثالث ان يتساوى بعد فلك الكرة عن مركز الدائرة ح نقول هذه الامور التي قررتها في افلاك القمر
وعطارد نظرها الى ان يكون المركز بل متشابه حركته اي حركة مركز تدوير حول مركز الخارج وان يكون محاذاة قطر تدوير المار بالذروة والحضيض له اي لمركز الخارج ايضا
وان يكون متساوي قربه وبعده ايضا هذه مركز الخارج دون مركز العالم وفيه من السقط ما لا يخفى وجدوه كلامه متشابه حركته اي حركة مركز تدوير حول مركز العالم
والمحاذاة اي محاذاة قطر تدوير المار بالذروة والحضيض الاوسطين لقطر من ذلك الخط المار بالمراكز والاوجه والحضيض غير مركز تدوير اي مركز العالم
والخارج وذلك النقطة واقعة من جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم والصواب ان يقال هي من جانب الحضيض لتوسط مركز
العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور واما تساوي بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله وانتفاء اللازم الذي هو تشابه الحركة
حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له يوجب انتفاء الملزوم الذي هو الاصول التي ذكروها في القسم ثم انه اورد على كلامهم اعتراضا آخر فقال كيف اي كيف يصح
كلامهم وما ذكروه من ان القمر لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجه المذكور المقتضية لتحقق تلك الاحوال استدلالا
نوجه اللازم الذي هو تلك الاحوال على وجود الملزوم الذي هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه واما تنبيه هذا الاستدلال اذا علم التساوي بين اللازم والملزوم
ولم يعلم الساوي بينهما اذ يجوز ان يكون عدم وضع اخر مغاير لما ذكروه يستلزم ذلك الوضع الاخر هذه الحركات المقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذي
ذكروه يستلزمها ايضا فجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم وليس لتساوية اي انتفاء الوضع الاخر ضروريا ولا يرد هنا المقصد الثالث في افلاك الخمسة
الباقية المسماة بالمتحيرة اياما كوكب سيره في الحركة الى توالي البروج ما عدا في بطوء بايد ذلك بالبطوء الى ان يقف عند الكواكب في جزء من اجزاء البروج اياما
ثم ما عدا في الرجوع الى خلاف التوالي مندرجا اي كل واحد منها في البرج في برجها الى حد ما ثم ما عدا في التقدم في رجوعها الى ان يقف ثانيا ثم قائما ثم اي يتحرك
على التوالي مندرجا في السرعة في استقامتها الى غاية ويعرض ذلك الذي ذكرناه من احوالها لها في جميع الاجزاء من فلك البروج اي ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها
وسرعتها وبطوئها مخصوصا بجزء معين من اجزاء بل يوجد في كل منها فعلم مما ذكر من احوالها انها في تدوير حركة في نصف الخارج على حركة حاملة كما في الثابت الثانية
ثم انها اي الكواكب الخمسة تكون غربية من الثوابت صلحبها مغاربة اياما ثم تعاود منها مخلفة لها الى المغرب فعلم بذلك ان حامل تدويرها يتحرك من المغرب الى المشرق والزمان
وعطارد نظرا ان الشمس تنتهي ثم تنزل فان عن الشمس حتى تصير اسرع فان عنها مطلعان بعدها وبعد ان كذلك متباعدين في هذا الصدد عنها
الى حد ما فغاية بعد الزمن عن الشمس سبعة واربعون جزءا وغاية بعد عطارد سبعة وعشرون جزءا ثم يرجعان الى خلاف التوالي متقاربين منها حتى يتحاذيانها
راجعين متقاربين ثم يعدان اي اي يصيران غربيين عنها فغربان ح قبلها لا بعدها كما ذكر وكذا يطلعان قبلها متباعدين في الترتيب عنها الى حد ما
ثم يرجعان عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة حتى يتقاربانها في الاستقامة كما ذكرناه اولا فعلم بذلك ان مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس
وان بعدها عنها شرقا او غربا انما هو بحركة تدويرهما فقط والبواقي من المتحيرة ومن العلوية ليست كذلك فان رجوعها بل اواسطه انما يكون وهي في مقابلة
الشمس اي في الحضيض ح كما ان اواسط استقامتها انما يكون في مقارنة الشمس اياها وهي ح في الذروة والكواكب الخمسة تختلف بعدها الصباحي والمسائي
كما اراد بالمنطقة مدار مركز تدويرها وح بلغ قوله عن الشمس الا في الزمن وعطارد فان غاية بعدها عنها صباحا ومسائا انما هي بحسب نصف قطر تدوير
والمسطورة كتب النص الى الفتى الذي يرى ابطائه او اسراعه رجوعية او استقامية ثم يوجد متشابهة بل وجدت في بعض اجزاء البروج اكثر قدرا
وزمانا وفي بعضها اقل قدرا وزمانا ولا تصور ذلك الا بقرب تدويرها من الارض نادرا فكون قبه ونصف قطر ح اعظم في الرؤية وبعد عنها
اخرى فاذن حامل تدويرها فلك خارج المركز ثم انه اراد ان يبين ان لعطارد خارجا آخر يكون في نصفه فقال والبعد المذكور اي البعد الصباحي والمسائي
عن الشمس لان غاية نصف قطر التدوير كما عرفت تكون لعطارد في اخر الجوزاء واول الجدي اعظم حاله في سواهما ان نصف قطر تدويره فيهما
اعظم منه في سائر اجزاء فهو اي تدوير ح اقرب الى الارض فهو في هذين الموضعين في الحضيض من حامله فقد وصل في دورة واحدة الى حضيض
حامله مرتين والاوج لا محالة مقابله فهو اي الاوج اذن متحرك الى المغرب اي الى خلاف التوالي اذ لو كان الاوج ثابتا غير متحرك لم يصل مركز تدويره
عطارد الى الحضيض في الدورة الواحدة الا مرة واحدة وقد بان بطلانه ولو تحرك الاوج الى التوالي كما ان مركز التدوير كذلك لزم ان يتحرك الاوج
في نصف الدورة ثلثة بروج وفي نصفها تسعة وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير يتحرك من اول الحمل الى آخر الجوزاء فقد حصل

في الحضيض فلو كان الاوج الذي هو مجتمع معه في اول الحمل متحركا الى التوالي ايضا لزم ان يكون الاوج قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدي بل الى
آخر القوس فقد تحرك ح المركز بلحاظ بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان في الحمل ثانيا فتحرك المركز من آخر الجوزاء الى الحمل والاوج من اول الجدي الى
الحمل فانعكس الامر بينهما فلا يكون حركة بني مهنا متشابهة بل احدهما اسرع تارة وابطأ تارة وهو باطل فتعين ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالي حتى
اذا وصل المركز الى ترتيبه الحمل على التوالي وهو آخر الجوزاء وصل الاوج الى ترتيبه على خلاف التوالي وهو اول الجدي فيكون المركز ايضا في الحضيض
واذا وصل المركز الى ترتيبه الثاني وهو اول الجدي وصل الاوج ايضا الى ترتيبه الثاني وهو آخر الجوزاء فيكون المركز ايضا في الحضيض ايضا في الحضيض
ولا شك انهما متلاقيان فيما بين الترتيبين وقوله مقابله هو من الحلم والصواب فقاربانه اي فقارن الاوج مركز التدوير في الميزان وفي الحمل
وقوله فذكر التدوير ايضا هو والصحيح فاوج الحامل او مركز الحامل له يتحرك حركة الى خلاف التوالي حتى ذلك المتحرك المدير لادارة مركز
الحامل حول مركزه ثم هذا البعد الصباحي والمسائي في الميزان اعظم منه والصواب اصغر منه في الحمل فهو اي مدير عطارد في الحمل اقرب الى الارض منه
في الميزان فعلم ان المدير خارج مركز وان اوجه في الميزان فيتساوى الاوجان فيكون نصف قطر التدوير اصغر مما يكون واما في الحمل فيجتمع مركز التدوير
واوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك الصرم تحلف بعد الشمس عن الثوابت وهي اي الشمس في الاعتدالين فيعلم هذا الاختلاف
اذا رصد ما كسوفين وهي جهاتها ظهر ذلك في الدهور الطويلة فهي الثوابت متحركة حركة بطيئة جدا كما سلف والاوجات سوى اوج القمر واوج
حامل عطارد موافقتها اي توافق الثوابت في تلك الحركة قدرا وجهة اي ذلك التوافق اما لانها والمحرك وهو مركز الثوابت مثلا واما لتوافقها
اي توافق الحركات المتعددة في الحركة بان توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض اخر جهة وكما اذا فرض ان محركات
تلك الاوجات هي الممثلات ثم ان عرض الزمن وعطارد ليس ماسا كالقمر بل عرض مركز تدويره من زمن شمالي ابدا وعرض مركز تدوير عطارد شمالي
جنوبي ابدا واما عرض مركز جزئيهما فقد يكونان في الزمن جنوبيا وفي عطارد شماليا ثم انه صور كيفية ما ذكر بقوله كان النصفين من مداري مركزي
تدويرهما متباعدان في جهتي الشمال والجنوب فاذا كانت الزمن بل مركز تدويرها على الراس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت
الراس وحصل الكوكب بل مركز تدويره في النصف الذي يتحرك عليه صار ذلك النصف شماليا عن المنطقة والنصف الاخر جنوبيا عنها ويتباعد
المدار عنها شيئا فشيئا الى ان يصل مركز تدويرها الى غاية العرض وهي منتصف ما بين العدتين ثم يقرب مدارها منها شيئا فشيئا حتى
ينطبق عليها وهي اي الزمن بل مركز تدويرها في الذنب ثم يصير في النصف الاخر الذي كان جنوبيا وقد صار شماليا الآن وقد صار
النصف الاخر الذي قد تحرك عليه في الشمال جنوبيا ويتباعد المدار عنها في الجانبين الى غاية ما في منتصف هذا النصف ثم يتقارب
اليها حتى ينطبق عليها ويتبادل نصفاه في الجهة وهكذا دايما فكون مركز تدويره الزمن دايما اما على المنطقة واما في الشمال عنها واما عطارد
فبالعكس من ذلك فكون عند الانطباق في الذنب ويتجاوز الى النصف الجنوبي متباعدا ثم ينطبق ويتجاوز الى النصف الاخر الذي كان
شماليا وقد صار الآن جنوبيا فمركز تدويره دايما اما على المنطقة او اما في الجنوب عنها ثم لها اي للزمن وعطارد عرضان اخران مغايران لعرض
لعدم فيهما بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه الذي صورناه فان القطر من تدويرهما المار بالذروة والحضيض منطبق تارة على المنطقة
كانه اراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فان انطباق ذلك القطر انما هو عليه في منتصف ما بين العدتين دون منطقة البروج في العدتين
اذ هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقتين ولذلك امكن لزوم الزمن عرض جنوبي وكون عطارد عرض شمالي كما اشرنا اليه
بالعدتين الاوسطين من تدويرهما المتابع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له انما يميل نصف عرضا وكينية مسطورة في كتبهم ولقد
احسن في هذه الحوالة ولو عمها في اكثر المباحث السالفة وترك تفاصيلها فكان احسن واحسن لان الغرض لما على الوجه الذي اورده
اوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتبيلها بما عدت اخرى توجب الصعوبة فلذلك اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ما ذكر في
الكتاب والله الموفق للصواب واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك كما يجب ان تكون دورية متشابهة كمر وانهم في مبدا
هذه الاختلافات المعلومة بالمشاهدة او الرصد في هذه الكواكب ولم يتنبهوا الى لم يكلفوا انه اي في ذلك المبدا ابدات شغلة
ان تكلفه كلفة شاقية والذي نجي بالقدم على قاعدتهم في هيئة الافلاك عطارد بعد ما قدمناه من ان ما ذكروه استدلال باللازم

وكذلك القطر الحاصل ح

زائد ح

بخلاف

على وجه المذكور مع عدم العلم بالمساواة اما ايضا اي لكن القاعدة تستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل لما نحن فيه عليه والمدور
والمدور بالرصد علاقة فانها وجدت لنقطة اي ان حركة مركز تدوير وجدت متشابهة حول نقطة اخرى سمي تلك النقطة مركز معدل المسير
وهي وهي من مركز العالم ومركز الخارج الذي هو الحدير ومثل هذا الاشكال وارد على افلاك العلوية والزمان ايضا والذي يجي بالمدم على قاعدتهم
في الكل ان حركات الافلاك ارادية على رايهم فاذا منع ان تحلف تلك الحركات كسب اختلاف ما تعاقب عليها ان على الافلاك من ارادات
جزئية لابد منها في تلك الحركات اذ قد علمت فيما سبق انها اي ان القصة لا تكفي في الحركة الجزئية التعقل الكلي والحق اجاله ذلك كله الى الفكر
الحق رفعا منجاة عن هذه الاشكالات وامثالها كما نبهت عليه القسم الثاني من الاقسام الخمسة في الكواكب وكلها شفافة لا لون اما مضيئة
بذواتها الا القمر فليكن في نفسه يظهر كوكبا اي تحته القريبة من السواد عن الخسوف وليس منيرا بذاته بل نوره من الشمس لاختلاف اشكالها
النورية بحسب قربه وبعده منها فيحس من ذلك ان نوره مستفاد من ضوء ما قبل هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جرم القمر مستنيرا
كما في المرآة وقيل مستنير جرمه قال الامام الرازي والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من
اختلاف حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كشف بعض الكواكب معضها يدل على ان لها لونا وان كان صغيرا فلعظم ارد صغر وللزمان
درية اي بياض صاف والمرخم خرع والمشترك بياض غير خالص والزحل فقه مع كدرة وفيه اي في هذا القسم مقاصد خمسة الاول
في الهلال والبدر القمر ما كان يستضيء من الشمس نصفه المقابل لها مضيء ابدا ونصفه الاخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان القمر مقاربا
لها كان وجه المضيء اليها دونها فلا يرى لصغر اصلا وكانت ح دائرة الرؤية وهي الدائرة الفاصلة بين المرئي وغير المرئي منه منطبقة على دائرة
الضوء وهي الدائرة الفاصلة بين المضيء والمظلم منه وتعرف بدائرة الرؤية ثانية وتسمى دائرة الضوء ثم يزول القمر عن المسامتة
اي مقارنة الشمس قليلا انفرج حينئذ اي بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع من الدائرتين تقع شيء من الوجه المضيء مستدق
بين نصفيهما وح يرى قوسا من الوجه المضيء هذا المرئي هو الهلال ولا يزال ذلك يكبر بالبعد عن الشمس ويزداد المرئي من الوجه
المضيء حتى يصير الوجه المضيء تمامه البتة وذلك عند المقابلة التي هي غاية البعد منها وح ينطبق الدائرتان فترى اخرى قمرا بدرا كاملا
كدائرة ثانية ثم ان النيرين بعد غاية البعد منها يتقاربان من الجانب الاخر فيتقاطع ح الدائرتان فترى اخرى ويحدث عاشر مستدق من
الوجه المضيء شيئا فشيئا حتى يرى منه هلالا ملاليا في جانب المشرق ثم يخفى بالكلية وهو المحاق واما لاون القمر يوما واكثر بعد المقارنة وقبلها
لضعف ضوءه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها الغالب الساتر ما يقرب منها فيمتنع القمر بهذه الاسباب من ابصاره واما اذا كان بعيدا
عنها في احد جانبيها عند ارتفاع اثني عشر درجة فانه يرى عاده مستقيما وربما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب القمر وصفاء الافق
وقوة الباصرة المقصد الثاني في خسوف القمر وهو انه قد يكون القمر مقابلا للشمس لقرب العقدتين فيكون الارض واقعة بينه وبين
الشمس فيمنع الارض ضوءها عنه فيرى كمدا كما هو لونه الاصلي ولان جرم الارض اصغر كثيرا من جرم الشمس فيمنع الظل الناشئ من الارض
مخروطا قاعدته دائرة صغيرة على الارض وراسه على محاذاة جزء من اجزاء فلك الروح مقابل لجزء منه حل فيه الشمس فان لم يكن
للقمر في حال المقابلة عرض بان يكون في احدى العقدتين الخسف كله لانه اصغر من الارض بل من غلظ الظل حيث وصل اليه يقع
كله في داخله ومكث فيه زمانا وان كان له عرض فان كان ذلك العرض بقدر نصف قطر صفحة القمر ونصف قطر دائرة الظل
وهي الدائرة الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة خارجا الى ان تقطع المخروط لم يخسف القمر ح
بل ما من الظل من خارج كدرني دائرتين واذا كان ذلك العرض اقل من مجموع النصفين المذكورين انخسف بعضه وذلك
بقدر تقاطع القوسين اي تلك قبها وتداخلها فان فرض ان هذا العرض الاول مساو فقط نصف قطر الظل على نصف قطر القمر
انخسف كله وما بين سطحي دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل انخسف تمامه ومكث بحسب
وقوعه في الظل المقصد الثالث في كسوف الشمس فيقول عند اجتماع القمر بالشمس في النار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا ان لم يكن
للقمر عرض مرئي حجب منا وبين الشمس لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا اليها فلم يرصد الشمس بل يرى لون القمر كله

في وجه الشمس فظن ان الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف فليس تغيرا في ذات الشمس كالخسوف في ان القمر ولذلك امكن ان يقع كسوفان بالقياس
الى قوم دون قوم ويكون ذلك بقدر صغر القمر وربما كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها وذلك لانه اقرب الينا فيوتر قطره الزاوية التي يوترها
الشمس كلها فيحجب عنا تمامها وربما يكون الشمس وقت انكشافها في حضيضها فيقدر بها مساوي اكبر ويكون القمر في اوجه فيبعده عنا يرى
اصغر فلا يكسف جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة نور محيطة وقد روي انها ان الحلقة النورانية رايت على وجهها في بعض الكسوفات مع ندرته
وان كان القمر في ذلك الاجتماع عرض مرئي فان كان ذلك العرض بقدر مجموع نصف قطريهما لم يكسفها وان كان اكثر منهما فبطريق الاولى
وان كان اقل منهما كسفها بقدر ذلك كما لا يخفى واعلم ان ابن الهيثم قال في اخلاف تشكلات القمر انه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لان القمر كرة
مضيئة بعضها دون نصف وانها اي تلك الكرة تدور على مركز نفسها حركة متساوية حركة فلكها فاذا كان نصفه المضيء اليانا كان في حال المقابلة قبدرا و
المظلم كان في حال المقارنة محاقا وفيما بينهما يكون قدر ما نراه من المضيء هلاليا ونصف دائرة واهليلجيا وسطه اي مثل قول ابن الهيثم ما ذكرناه
من امر الخسوف فان هذا الاحتمال يقتضي ان لا ينخسف القمر اصلا والكسوف وقع هذا اللفظ في نسخة الاصل ولذلك اخر المصنف كلام ابن الهيثم
الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه القلم اخيرا اذ لا وجه لصحته والاعتراض على ما ذكره بعد تسليم الاصول التي بنوا عليها ان في هذا الاحتمال الذي
ابداه ابن الهيثم في تشكلات القمر لما فانه الخسوف لا شيء في جميع الاحتمالات العقلية في تلك التشكلات فلعل له سبب اخر لا خلاف نور القمر
مخالفا لما ذكر وما ذكرته لكنا لا نعلمه لكان يكون مثلا كوكب كذا تحت فلك القمر فينخسف به في بعض استقبالاته ثم ما ذكرتم من الكسوف والخسوف
ودوام نوره في الكواكب جواز ان يكون خلق الفاعل الحكيم النورة الشمس والقمر في اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما احيانا وخلقه
اياه في باقي الكواكب دائما او استفادتها اي اولا استفادتها من الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقا بالكواكب اخر مستورة عنا بحيث لا تشاهد وان
كانت مضيئة جدا اما لبعدها او لكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم سفر الحال فيها دوريا في الكواكب وكيف لا يجوز هذا الاحتمال
والحال ان هناك احتمالا اخر ابعد منه وهو انه لا يلزم كون تلك الكواكب المستورة عنا نيرة في انفسها بل ربما يكون مقابلتها للكواكب المحسوسة
توجب ذلك النور فيها تقابل الاجسام الكثيفة الصقيلة المقصد الرابع في نحو القمر المشاهد في صفحته وفيه اراء الاول قال جبال لا حقيقة
قلنا فيحدث الناظرون فيه لا يستحيل توافق كلي في جبال واحدة الثاني قيل هو شيء ما يطبع فيه من السطوح من الجبال والبحار وغيرها قلنا
فيحدث باختلاف القوى في قربه وبعده والخواص عما يطبع فيه الثالث هو السواد الكائن في الوجه الاخر قلنا فلا يرى مستدقا الرابع هو
سحق النار للقمر قلنا لا هو مماس للنار لانه مركوز في تدوير هو في محل حامل فبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه في حضيض التدوير
مع كونه في حضيض الحامل لم يتصور مماسة النار لانه مركوز في تدوير هو في محل حامل فبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه في حضيض التدوير
مع كونه في حضيض الحامل لم يتصور مماسة النار لانه مركوز في تدوير هو في محل حامل فبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه في حضيض التدوير
القوة كما بر الاجزاء القابلة له قلنا فاذن لا يطرد القول بمماسة الفلكيات اذ القمر مركب من اجزاء مخالفة الحقائق ويبطل على هذا
التقدير جميع قواعدكم المبنية على مباينة السادس هو وجه القمر فانه مصور بصورة الانسان فله عينان وحاجبان وانف وفم قلنا
صحة فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب نفع او دفع ضر فالفم لدخول الغذاء والانف لقابلة الشم والحاجبان لدفع العرق
عن العينين وليس القمر قابلا لشيء من ذلك فيلزم تعطيل الدائم فيجاز عنهم انه احسن النظام وابلغ الصانع هو اقام سماوية محلة معه
في تدوير غير قابلة للانفعال بالتساوي حافظة لوضعها معه دائما وهذا اقرب ما قيل لكن لا يصلح للتعويل المقصد الخامس في الجو
وهي الدائرة السماء هذا العوام بسبب التباين قيل احتراق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الازمان السالفة وانما
يصح اذا كان الشمس موصوفة بالحرارة والاحراق وكان الفلك قابلا للتاثر والاحتراق وقيل بخار دخاني واقع في الهواء ويرد
عليه انه يلزم اختلافها في الصين والشام لعلة المدد في احدهما وكثرته في الاخر وقيل كواكب صغار متقاربة متشاكلة لا تتباين حسا
بل هي لشدة تكاثفها وصغرها كانت للحجاب سحابة قال الآمدي والغرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكروه من الخرافات
لتحقق وتمتين للعاقل النظر انه لا بينة اي لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معول على ما ينقلونه من اوايلهم ويعتمدونه
وانما هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة نظم ضعفها باوايل النظر ثم الطعن بالبعض بعشر القسم الثالث في العناصر
وفيه مقاصد ثلثة عشر الاول المتاخرون من الحكماء على انها اربعة اقسام حسب مطلق نظلب الجهة في جميع الاجسام اي
اذا تركت وطبعه في اي حيز كان من احياز العناصر المخالفة له كان طالبا للمحيط وهي النار وهي حارة بالحس حرارة شديدة

في الغاية ولذلك كانت طالبة لمقعر فلك القمر ويابسة لانها تفني الرطوبات عن الاجسام الملاقية لها فاذا قيل السبب فيرت اليبوسة
بعد قبول الاشكال وتركها لها والنار كالفة لانها سهلة التشكل والترك قلنا ذلك الذي ذكرته انما هو فيما عندنا من النيران وهي مخلوطة
بالهواء فلذلك كانت سهلة القبول والترك فلم قلت ان النار الصافية التي عند المحيط كذلك وحنيف مضاف لنفي ان تكون تحت النار
وفوق الاخريين وهذا الاقتضاء موجفة المضافة الى العنصرين الاخريين وان كان ثقيلة بالنسبة الى النار وحدها وملوا الهواء او انه حار رطب
بالطبع اذ لو خلي وطبعه لا صرح منه بالكيفيات وكذلك الحال في الكيفيات المنسوبة الى سائر العناصر وما عرض له اي للهواء من البرد انما
هو لمجاورة الارض والمياه وتنسل مطلق تطلب المركز على معنى انه يقتضي انطباق مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا نزل وطبعه في اي جزء كان
من اجزاء العناصر المخالفة له طلبه وهي اي الارض بالذات يابسة وفتها الحس وقيل مضاف لنفي ان تكون فوق الارض وتحت الاخريين
وهذا الذي ذكرناه هو قوله المضاف الى العنصرين الاخريين وان كان حنيفا بالنسبة الى الارض وحدها وملوا الماء بالذات رطب بالطبع على
ما عرض التسخير وطبيعة الجوهر لان طبيعة البرد وانه يوجب جمود لكن الحس يكذبها قالوا وعلى الترتيب المذكور يكون العناصر المناسبة
متجاورة والمتضادة لا النار والماء والهواء والارض متباعدة وما كان منها الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان اكثف فهو الابعد فهذا
هو الوصف الكلي الذي عليه الوجود قال الحس المناقضة لما ذكروه ان يقال لم لا يجوز ان تكون اربعة بل الحق احد الاقوال التي نذكرها
الآن اذ قيل هي واحدة واختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انها هي النار لشدة سلطانها اذ لا جسم اصرف في طبيعته من النار
واذا الحرارة المفرطة التي فيها موجودة للكائنات ولانها تحلل الغذاء الى طبيعتها وتحصل البواقي من النار بالتكاثف فهي نار مطلقة على وجوه متفاوتة
الثاني هي الهواء لرطوبته ومطاوعته للاستحالات ولا يشكل ان الاصل يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات وتحصل من الهواء النار بالحرارة الملطفة
فهي هواء لطيف الحرارة والباقيان بالبرودة المكثفة فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا الثالث هي الماء اذ هو القابل بالحرارة والتكاثف بالبرودة
محسوس فيحصل من تخلخل الهواء والنار ومن تكاثف الارض الواقع هي الاخير وحصلت البواقي بالتلطيف الواقع على مراتب مختلفة الخامس هي
البخار لتوسطه بين الاربعة في اللطافة والكثافة فيجاز ان يتخلخل فيكون هواء وتارا وان يتكاثف فيكون ماء وارضا وقيل ليست واحدة بل لا بد من
التعدد فيها لان التركيب في الكائنات يستدعي تعدد ما منه تركيبها فاشار على هذه الاقوال الاول هي النار لانها في غاية الخفة والحرارة والارض
والانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار منتشرة والارض مخلخلة بالمزج مع اجزاء نارية الثاني هي الماء والارض لاضطرار الكائنات الى
الرطب للانفعال وحصول الاشكال والى اليابس للحفظ على الاشكال الحاصلة الثالث هي الارض والهواء لمثل ذلك فان الهواء رطب قابل
للاشكال سهولة والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد لكثافته والنار هواء اشتد حرارته وقيل العناصر ثلثة هي الارض والماء لما عرض من
افتقار الكائنات الى رطب ويابس والنار للحرارة المدبرة وقد وقع في كلام الآمدي الهواء بدل الماء ولذلك والماء هواء مكاثف حتى كلام
بعضهم ان الثلاثة هي ما عدا النار وقيل اصول المركبات ليست باربعة او ما دونها على ما مر بل هي اجسام وفي كلام الآمدي جواهر صلبة غير
متحيزة لا نهاية لها وقيل اصول المركبات هي السطوح لان التركيب انما يكون بالملاقاة والتماس واول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة ولا يمكن
في اثبات كون العناصر اربعة ابطال بعضها اي بعض هذه الاقوال الخمسة المنافية له بالحجة بل لا بد في اثباته من ابطال الجميع وهو محال لا سبيل اليه
سلمنا بطلان هذه الاقوال بأسرها لكن ليس يلزم من ذلك كونها اربعة اذ لعل يلزم يقول لم قلتم ان الاجسام ليست مختلفة ويكفي الاختلاف في بينها
بينها لا في الصور المقومة والطبائع الجوهرية بل في الصفات للعاقل المختار سلمنا انها اربعة لكن لا نم ما ذكر من احوالها بل يقول فلم لا يجوز
ان تكون كلها خفيفة طالبة للمحيط او تكون كلها ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت في الاجزاء لتفاوتها في الثقل والخفة فالاثقل
اسبق الى المركز من الثقيل الطالب له ايضا والاخف اسبق الى المحيط من الخفيف الذي يطلبه الا يرى ان الاجسام الارضية المتشاركة
في اصل الثقل متفاوت احوالها تفاوتا في مراتبه فبعضها يرسب في الماء الذي تحت وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها
يطفو عليه ثم نقول بعد تسليم وجود النار في الجملة لم قلتم دليل على وجود كرة النار عند المحيط كما زعمتم واما المشاهد استحالات كثيرة
بعض الاجسام الى النار كما عند الاحتراق والاحراق ولا يعارض الشهب دالة على وجودها لانا نقول جاز ان يكون مثل هواء حار
يقتضي استحالة الاوضاع المرتفعة الى النار فلا يثبت كونها وان سلم وجود كرة النار في الدليل على ان البسيط منها يصعب تشكله حتى

لمس يبوسة النار ومثل الى ذلك طريق الاختبار وكيف يتصور التجربة فيها واما افناؤها الرطوبات عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لانه
ان اللاهنا المايعة التي هي رطوبة يعني البلة ولا دليل فيه على اليبوسة الطبيعية فان الهواء ايضا يفعل ذلك الافناء مع انه رطب الجوهر فان قلت ذلك
اي افناء الهواء للرطوبات من الاجسام انما هو لما فيه من اجزاء نارية قلنا فيجب ان لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك اذ لا تصور فيه الاجزاء النارية مع
انه نفي الرطوبة وبجفف الثوب المبلول وبالجملة فلا يكفي التقطع به اي بان افناء الرطوبة يعني البلة يدل على يبوسة المفني في ذاته لانه موجود دونها كما في
الهواء وعليكم الدليل الموجب للتقطع وكيف تقطع به وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف في نفسه بحر ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات ثم لا نم ان الهواء
حار بل هو بارد بطبعه واما استفيد الحر من اشعة الشمس المنعكسة اليه من الارض فلذلك كلما كان الهواء ارفع وابعد من الارض كان اقل حرا لضعف
الانعكاس اليه وهكذا كلما زاد ارتفاعه قل حره وظهر برده حتى يصير زمهريرا في غاية البرودة فلم قلتم ان ذلك البرد الشديد في الهواء ليس له بالطبع بل
بل لمخالطة الاجزاء الرشية المائية التي عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس ولا سلم ايضا انه رطب فانكم انتقلتم على ان مخالطة الرطب
ما اليابس تفيد استمساكا حتى التشقق فالهواء ليس كذلك فان الاجزاء النارية لا يستحيل مخالطته ثم لا نم ان طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك كان باطن
الماء بالانجماد اجرى من ظاهره وظاهر عند العاقل ان جموده بتبرد الهواء فالبارد بالطبع هو الهواء واما الماء فانه بطبعه لا بارد ولا حار وكيف يجمعون بين
تحكم طبيعة الجمود مع القول برطوبته فان قلتم لا منافاة بين القولين لانه سهل التشكل في نفسه اذ يكفي في دوبانه الذي يطرأ عليه السهولة ادنى سبب من
الحرارة فلذلك الجمود لا ينافي الرطوبة الجوهرية قلنا هذا باطل قطعا اذ مع الجمود الذي هو مقتضى طبيعته لا سهولة ودوبانه المستلزم لما مستند الى امر خارج
ولين نزلنا عن هذا المقام قلنا لم قلتم ان سائر العناصر كالارض ليس كذلك اي قابلة للذوبان ما دي سبب من الاسباب غاية ما في الباب ان تلك
الاسباب لما قل وقوعها او لم تقع اصلا لم يعرف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم ومع جاز ان يكون الارض رطبة المنعصة ادعوا ان الارض
كرة اما في الطول اي فيما بين المشرق والمغرب فلان البلاد المتوافقة في العرض او الذي لا عرض لها كلما كانت الى الغرب كان طلوع الشمس وسائر
الكواكب عليها متأخرا بنسبة واحدة وكذا الحال في الغروب فلا يعقل ذلك الا بتحدب في الطلوع والغروب بكل نسبة الا في الكرة واما في ذلك النار فلانا لما رصدنا
خسوفا حصل في وقت من الليل وجدناه في بلاد مثلا اخر الليل ووجدناه في بلاد غربية عنها اي عن البلاد الاول بساعة معينة من الف ميل قبله اي قبل اخر
الليل بساعة ووجدناه في بلاد اخرى عنها اي عن البلاد الثانية تلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثاني ساعة والحاصل انه توجد في هذه البلاد الاولى
قبل الليل بساعتين وعلى هذا القياس فعلمنا ان طلوعها اي طلوع الشمس على الغرب متأخر بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان في البلاد الاولى عند
طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين واما في العرض اي فيما بين الشمال والجنوب فلان الساكن في الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب
ارتفاعا عليه حتى ابعاده فيه على نسبة واحدة حتى يصير تحت رأسه قريبا من سمت رأسه ولذلك يظهر له الكواكب الشمالية التي كانت مختفية عنه
وتخفى عنه الكواكب الجنوبية التي كانت ظاهرة عليه والساكن الواغل في الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بين الطول والعرض فلتركب الامرين فان
الساكن فيما بين المشرق والشمال متقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق وتزداد ارتفاعه بمقدار بعده عن المغرب وغوله في الشمال وقس على هذا حال
الساكن فيما بين المغرب والشمال وحال الساكن في الجنوبين المتقابلين لهما واورد عليهم الاختلاف الذي في وسطها فاجابوا عنه بانه كتضاريس صغيرة
على الكرة كبيرة فلا تقدح في اصل الكروية الحسية المعلومة مما ذكرنا فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها كخمس سبع قرص شعرة على كرة قطرها ذراع
والصحيح كما قال بقال فان جبلا يرتفع نصف فرسخ او نحو فرسخ الى الخمس والاعتراض على هذا الجواب ان يقال حسب ان هذا ما ذكرتم كذلك فما
قولكم فيما هو مغمور بالماء اذ لا شك في ذلك فان قيل اذا كان الظاهر كريا فالماء كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا فالمرجع الى البساطة وانتفائها
الكرة الحقيقية ولا شك انه منها التضاريس وان لم يظهر لكل التضاريس لكن بسبب كونها في غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم يكتفون بالكروية
الحسية في الجزء الظاهر من الارض والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المغمور ولا يلتفتون بالجواب الى البساطة المقتضية والسالك قالوا والماء ايضا
كرى لوجوه ثلثة الاول ان الماء يرى على رأس الجبل قبل اسفله يعني انه يظهر عليه رأس الجبل ولا ثم ما يليه متتابعا الى اسفله كانه يطلع من الماء متدرجا
على نسبة واحدة وما هو الا لسترة تقيبة على مقدمة حدبة الاستدارة له عن الرؤية لا يعارض الماء شفاف لا يكون له فلا يستر كالهواء لانا نقول ذلك
الذي ذكرتموه انما هو في الماء البسيط الصرف وهذا الماء السائر مخالطة اجزاء من الارض فلذلك ملوثة ملونة ماكسة لاجزاء الهوائية لنا الوجه الثاني
الماء المرمى الى فوق يعود كريا وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على ان طبيعة بعض الكرية

وانما يتم ذلك اذا لم تكن كرة حسية والحس لا يعتمد عليه في مثله ومن ايضا ان ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء اياه من جوانبه او مدحرجه في الطريق
او بسبب اخر لا نعلمه ثم انهم اي المتمسكين بالوجه الثاني وهم الطبيعيون يزعمون ان الماء اينما كان سواء هو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي
للماء وعليه بنوا حكاية الناس في قلة الجبال وتقريبه كما سبق وهذا المبني عليه لا يعطيه اي لا يفيد النوع الذي ينوع عليه لجواز ان يكون مسك مانع يمنع الماء في
الناس من مقتضى طبعه الذي هو الاستدارة الوجه الثالث مثل ما تقدم في الارض من تقدم طلوع الكواكب وطلوعها وارتفاعه وظهور الكواكب واختفائه
المقصد الرابع الارض في وسط الفلك اي مركزه بحيث يطابق على مركز العالم لان الكواكب في جميع الجهات والجوانب عن الارض ترى تقدر واحد لا تفاوت
فيه ولولا انه اي الشكل المطلق الذي هو الارض في الوسط لكان بعض الجوانب اقرب الى السماء فيرى الكواكب مسائل اكبر وفي بعض الجوانب ابعد منها فيرى
الكواكب فيه اصغر وتوقف في رد ما ذكروه لم لا يجوز ان يكون خروجها عن الوسط قدرا لا يكون التفاوت الموجب بفتح الجيم اي لذلك القدر محسوسا
وهو اي قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس في الكواكب مقدار غير قليل في نفسه بل هو اكثر المقصد الخامس ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس
فالخط الخارج من مركزها الى نقطة ما على الفلك لمركز كوكب من الكواكب والخط الخارج من الباصرة التي هي في حكم سطح الارض وان كانا متقاطعان على الكوكب النقطة
ضرورة بزاوية حادة من جانب الارض ثم متفارقان على زاوية اخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انهما متقطعان منه على موضعين
منهما بعد بحسب نفس الامر لكنهما موهمان لا تفاوت بحسب الحس كان احدهما انطبق على الاخر ولذلك اي ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة
الى الافلاك كان الظاهر والخفي من الفلك متساويين وكان الافق الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المار بمركز الباصر الارض في حكم دائرتين متطابقتين مع
ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما يدل على ذلك التساوي طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل حتى يكون الظاهر اكبر ولا بعد حتى يكون الخفي اكبر وهذا الذي
ذكرنا انما هو بالنسبة الى غير القمر والشمس اما القمر فللارض بل لنصف قطرها قدر محسوس ولذلك يختلف في الحس موضع الحاجبين المؤكوزين في دائرة الارتفاع
على سطح الفلك الاعلى فيكون الموضع الحقيقي للقمر في الفلك التابع وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من مركز الارض مارا بمركز القمر غير الموضع المرئي له فيها وهو ما ينتهي
اليه الخط الخارج من الباصرة مارا بمركزه وانما اختلف الموضعان في الحس لاجل التقاطع المذكور وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما مر
لكنها معتبرة في الحس جسما القمر القمر الموجب لكبر الزاوية وذلك الاختلاف في دائرة الارتفاع بحسب زاوية التقاطع ولما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف
بين الموضعين اكثر ولما كانت اصغر كانت اقل وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولا شك ان الخطين المتقاطعين ما كان مداران فوق مع منتهاه بحيث فالخط
الخارج من الباصرة منهما اقرب الى الافق دائما فموضعه الحقيقي فوق المرئي ابدا فلو فرض ان القمر على سمت الراس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين
ح واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي ابعد عن الافق واقرب الى سمت الراس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع
قد يسمى اختلافا في طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتي عرض تمران بقطبي الخطين المذكورين فهما اذا وقعت على نقطتين من فلك البروج كان
ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقي والمرئي واذا اختلفت القوسان الواقعتان بينهما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار التفاوت بينهما
اختلاف العرضين الحقيقي والمرئي واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يكن له اختلاف منظر اختلافا في الطول لان الدائرتين متحدتان ح
فتتحد النقطتان على فلك البروج ويكون ح اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف في الطول كما اشار
اليه بقوله فاذا اعتبر اي القمر نازلا والصواب ان يقال صاعدا لما مر في الربع الشرقي من وسط سماء الرؤية كان الطول المرئي زائدا على ما نزل
والصحيح ان يقال على الحقيقي فذلك القدر من فلك البروج الذي يسميه اختلاف منظر من دائرة الارتفاع على ما صورناه فيزاد ذلك القدر على الطول
الحقيقي فيكون الحاصل بالزيادة الطول المرئي او ينقص ذلك القدر من الطول المرئي فيكون الباقي بعد النقصان الطول الحقيقي واذا اعتبر صاعدا بل نازلا
بان يكون القمر في الربع الغربي من وسط سماء الرؤية كان الامر بالعكس مما ذكر اي يزاد ذلك القدر على المرئي ليحصل الحقيقي او ينقص من الحقيقي ليحصل
المرئي والسبب في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الامرين والعكس هو ان الموضع المرئي اقرب الى الافق دائما مع ان توالي
البروج من المغرب الى المشرق وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا وربما يستخرج
بالحساب شيء غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس واما السفليان فقد مر انه لم يعلم حالهما في اختلاف المنظر المقصد السادس الارض
ساكنة وقيل بحركة الى اسفل ابدا فلا تزال الارض تنزل في خلاء غير متناهية لما في طبيعتها من الاعتماد والثقل الهابط ويبطله بيان تناهي
الابعاد التي تتصور حركة الجسم فيها سيما عند من يبطل الخلاء وايضا لو كانت هابطة لوجب ان يصطدم الكواكب كل يوم في حتا ولو فرضت

صاعدة دائما لكان كل يوم اقرب الى الفلك ولكان تزول عظم الكواكب في الدورة وقيل انها تدور بحركة على مركز نفسها من المغرب الى المشرق خلاف
الحركة اليومية التي اعتقدها الجمهور والحركة اليومية لا توجد على هذا التقدير وانما تحصل بسبب حركة الارض اذ تنتقل الوضع من الكواكب بالقياس الينا
دون اجزاء الارض اذ لا يتغير الوضع بينها وبينها فانا على جزء معين منها فانها اذا تحركت من المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت
محتجبة عنا بحدبة الارض وخفي بعدها عنها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا فيظن لذلك ان الارض ساكنة في مكانها والمتحرك هو الفلك فيخرج متحركا
من المشرق الى المغرب وهل ليس ثم ذلك الظن حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالي فذلك كراكب السفينة فانه يرى السفينة ساكنة مع حركتها حتى
لا تنتقل وضع اجزائها منه ويرى الشط متحركا ساكنة حتى تنتقل وضعه منه مع ظن انه ساكن في مكانه اي ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض ولذلك يرى الغير
سائرا الى المغرب حين يسير القمر اليه وكذا يرى من يتحركا مع سكونه او ساكنا مع حركته من امور قد مناها في غلط الحس وابطلوا ذلك اي تحركها على الاستدارة كما ذهب
هذا القائل لوجوه ثلثة الاول ان الارض لو كانت متحركة في اليوم بالبلدة دون واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمي الى جهة حركة الارض وهي المشرق ان لا يصل
موضعه الذي رمي منه بل يسبقه الارض وذلك ان الارض على ذلك التقدير تقطع في ساعة واحدة الف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل وما تصور في السهم وغيره
من المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها من الارض وتبقى للسهم اذا رمي الى خلاف جهة حركتها ان يقع عن الموضع الذي رمي منه وسيأتي تقدير
حركته وحركة الارض جميعا واللازم باطل لانه سيتوالى المسافة التي تقطعها السهم من الجانبين بالتجربة الوجه الثاني الحجر يرمى الى فوق فيعود الى موضعه الذي رمي منه
راجعا على خط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان الحجر ينزل عن مكانه الى جانب المغرب لتقدير حركة الارض في ذلك الزمان الذي وقع فيه حركة الحجر
صاعدا وهابطا والوجهان ضعيفان لجواز ان يتابعها الهواء المتصل لها مع ما متصل به من السهم والحجر وغيرهما في الحركة كما يقولون في تابعة النار للفلك فلا يلزم
شيء من ذلك فان السهم مع تحرك حركة الارض تتابعها الهواء التابع لها ولا يجاوز موضعه الذي رمي منه في الجانبين الا بحركة نفسه فيتساوى المسافتان وكذلك الحجر تحرك
حركتها فلا يتجاوز موضعه بل ينزل راجعا اليه وتمامه في بيان ذلك وهو الوجه الثالث ان الارض فيها ميل مستقيم بالطبع فلا يكون فيها ميل مستدير
فلا يكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها وهو اي وجود فيها مبني على ان حالا ميل له اصلا لا يتحرك قسرا ولا كانت الحركة
مع العائق الطبيعي اي لا فيه وقد حرقت ضمنه في مباحث الخلاء كما اشرنا اليه في مباحث الميل ثم لا نسلم انها اي تتالي الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدأين
لما بينا من اختلافهما في الجهة والوجه المقصد السابع ما يوازي من الارض معدل النهار اي الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة في سطحه
معدل النهار الموازية لمحيطه يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه منصفين على قوائم لمرور منطقتي المعدل وتلك المدارات
فيكون الليل والنهار متساويين في جميع السنة سواء كانوا في قوسها الواقعة احدهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة
الشمس في السرعة والبطء بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت اليه واما في غير ذلك الموضع الذي هو تحت المعدل فيقطعه
الافق المعدل منصفين لكن لا على قوائم لانهما دائرتان عظيمتان لم تمر احدهما بقطب الاخرى فعند كون الشمس على المعدل وهو حينما يكون في احد
الاعتدالين في اول الليل والنهار تساوي الليل والنهار وتقطع الافق مثل سائر المدارات اليومية منصفين اي تنصيفين مختلفين احدهما
اي اعظم التنصيفين هو الظاهر الذي يكون في جهة القطب الظاهر والخفي الذي يكون في جهة القطب الخفي فالشمس في ان جانب كانت من جانبي
الشمال والجنوب كان نهارهم اي نهار الذي في ذلك الجانب اطول من ليلهم وفي الجانب الاخر ما يكون الامر بالعكس فاذا كانت في
جانب الشمال كان ليل الجنوبيين اطول واذا كانت في الجنوب كان ليل الشماليين اطول وفي خط الاستواء يكون الحركة اليومية دورانية
اي منصبة غير مائلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق منتصبا لا يميل الى شمال او جنوب وسمي افقه مستقيما وشامت الشمس رؤس اهل
البلاد التي هي عليه اي على خط الاستواء في السنة مرتين وهي اي المسامتة مرتين عند كونها في الاعتدالين فلهم صيفان مبدؤهما الاعتدالان
ويكون غاية بعد رؤسهم عن الشمس عند كونها على الانقلابين فلهم شتاءان مبدؤهما الانقلابان وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف
وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل منها شهر ونصف وكذلك الحال في المواضع التي بين خط الاستواء ومدار الانقلابين من الجانبين فان الشمس
سامت رؤسهم مرتين وهي عند كونها في منطقتي فلك البروج مساوي ميلها في جهة البلد انحطاط المعدل عن سمت راسه وكذا فصولهم
ثمانية الا ان الفصول لا تكون متساوية في المدة وربما كانت الفصلان توأمين جدا من احد الانقلابين فيكونان في حكم فصل واحد فيقل حينئذ عدد الفصول ويقول
صيفهم وفي المواضع التي تحت الانقلابين سامت رؤسهم في السنة مرة واحدة ويكون فصولهم اربعة متساوية وربما جاء ذلك لا سامت رؤسهم بل مرتين

منها في احد الانقلابين وبعد عنها في الاخر وقصورهم تلك الاربعة وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدى الظهور فيها لا تغرب الشمس هناك
دورة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهي مدة الدورة حيث ما يكون الشمس في الانقلاب الصيفي ولا يخفى عليك ان في هذه المواضع ايضا يكون المدار
الشتوي ابدى الخفاء فيها لا تقطع الشمس فيها دورة واحدة بل يكون مدتها قليلا على عكس المدار الاول فلا حاجة في ذلك الى اعتبار مواضع اخرى
كما ذكره بقوله في المواضع التي المدار الصيفي ابدى الخفاء وفيها لا تقطع الشمس دورة واحدة فيكون الليل اربعا وعشرين ساعة على ان المدار لا يدرك
الخفاء في موضع لا يكون مدارا صيفا بالقياس اليه بل مدارا شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع اخر لا طائل تحته وفي المواضع التي
هي قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان قطبها على سمت الراس منطبق المنطقة على الافق اذ تخرج قطبها وقطب الافق وهما
عظيمتان على كرة واحدة واذا مال القطب اي قطب ذلك البروج بحركة الكل الى الانحطاط نحو المغرب ارتفع عن الافق نصف المنطقة الشرقي
وانحطت عنه النصف الغربي دفعة واحدة اذ حال افتراق القطبين سقاط العظيمتان على التناصف واعلم ان المواضع التي يكون المدار الصيفي
فيها ابدى الظهور والمدار الشتوي ابدى الخفاء هي بعينها المواضع التي عرفها قطب البروج على سمت رؤسها وفي المواضع التي تجاوز هذه
المواضع المذكورة ولم تصل الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة موسطها الانقلاب الصيفي ابدى الظهور لا تغرب وقوس اخرى موسطها
الانقلاب الشتوي ابدى الخفاء لا تطلع وهما من الجانبين قوسان اخريان موسطها الاعتدالان احدهما وهي التي موسطها اول الميزان ان كان القطب
الظاهر شماليا والتي موسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا تطلع مستقيمة وتغرب معوجة اي تطلع اوائل البروج قبل اواخرها على الاستقامة
وتغرب اواخرها قبل اوائلها على الاعوجاج والقوس الاخرى بالعكس اي تطلع معوجة وتغرب مستقيمة وفي هذه المواضع المدة لفظ المدة اما زائدة
او اراد بها ما بين خط الاستواء وهو ابتداء الانقلابين وما بعد الانقلابين وما جاوز ذلك ولم يبلغ القطب يكون الحركة اليومية جانبية وسمي آفاقها مائلة
وحيث يكون قطب العالم على سمت الراس وذلك موضعان معينان على وجه الارض منطبق المعدل على الافق لا يكاد قطبها ولكون محور
اي محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه ما وابركزه قائما على سطح الافق مماسا يكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة
البروج وهو الواقع من المعدل في جهة القطب الظاهر فوق الارض والنصف الاخر منها تحته دائما ولا يكون مماسا للكواكب ولا ينتهي من النقط المفروضة على الفلك
طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركتها الخاصة فيكون السنة كلها يوما وليلة لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهارا ومدة قطعها النصف
الخفي ليلا وكانا المدتان متساويتان بسبب الاوج والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالي اطول من الليل وتحت القطب الجنوبي اقصر الا ان الشمس
تدور بحركة الكل في اربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الافق الذي هو المعدل الى ان ترجع الى مثلها اي الى مثل تلك الموازاة لتلك النقطة
وتزداد الشمس ارتفاعا عن الافق في ثلثة اشهر ويكون غاية ارتفاعها مقدارا ميل الكل ويزداد انحطاطا عن غاية الارتفاع نحو الافق في ثلثة اشهر اخرى ايضا
حتى تغرب ويكون تحت الارض ستة اشهر كذلك اي تزداد انحطاطها عن الافق في ثلثة اشهر الى غاية الانحطاط التي هي الميل الكل ثم ترتفع عنها في ثلثة
اشهر اخرى حتى تصل الى الافق المقصد الثامن سبب الصبح كرة البخار تكتسب بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم في اخر مباحث الابصار
واذا قربت الشمس من الافق في جانب الشرق ولم يبق من قوس انحطاطها الا مقدار ثماني عشر درجة على ما عرف بالتجربة استرضوا البخار الكثيف
الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح والشفق مثله لكنه عكسه في ان اوله كاخر الصبح واخره كاول هذا
ما يليق بالكتاب واما تصويره بما عاينه فليطلب من موضع اخر والحرة التي توجد في اول الشفق واخر الصبح انما هي لتلك الانحرافات في الافق وزيادة
سمكها بالنسبة الى الباصرة لا بذاتها اي تلك الزيادة في غلظ الانحرافات تقدر ربع دور الارض كما يظهر بالتحليل الصادق وسمك تلك الزيادة في غيرها اي
غير دائرة الافق شيئا فشيئا حتى يكون تلك الانحرافات تقدر غلظ البخار كما بالنسبة الى سمت الراس وقد ذكر انه اعتبرها اي كرة البخار المهندس سمت
فوجدوها اي غلظها ستة عشر فرسخا او سبعة عشر المقصد التاسع في الارض تلال ووهاد لاسباب خارجة ومعدات مثلا حقة
لا بداية لها مستندة الى الاتصالات الفلكية التي لا تتناهى فسال الماء بالطبع الى الوهاد والمواضع الغائرة فانكشف عن الماء التلال والمواضع
العالية كجزر بارزة من وسط البحر معاشا للنبات والحيوان الذي لا يمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور
من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا فيه كسائر اجزائها ولم يذكر له سبب الا عناية الله بالحيوان والنبات
اذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها الا بذلك الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء وهذا الذي ذكروه رجوع الى القادر المختار واسناد الفعل

الى مجرد مشيته فان اختصاص جزء من البسيط الذي هو الارض باستقراره دون جزء اخر منه مع استواء نسبة المحدات اليها اي الى اجزائه مما لا سبيل
للعقل اليه في معرفة سببه واذا كان الشان كذلك وهو انه لا بد في الارض من الرجوع الى اسناد الاشياء اليه فمن طرح هذه الموانات التي تكلفوها وفق للاستراحة
اليه واسناد الجميع الى قدرته واختياره فاولئك هم المفلحون عن الحيرة التي ربما يفضي الى الضلالة المقصد الثامن سبب تكون الجبال ان الحرارة
تحلل الطين المنضج حجرا بحدة التجربة وما يرى من فوارات اي انموذج له في كبير الخرائط ثم بتواتر السيول الحادثة من الامطار وتواتر الرياح العواصف تحفر الاجزاء
الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا ثم ابدا الاغتار من جوانبه شيئا فشيئا حتى يصير جبلا شامخا قال الامام الرازي الاشبه ان هذه الصورة كانت في سالف الزمان فيضمر في الجبال
فصل منها طين لزج كثير فيحجر بعد الانكشاف فيحصل الشقوق بعد كثرة السيول والرياح وكذلك كثرت منها الجبال وما يؤكد هذا الظن انا نجد في كثير من الجبال اذا كسرناها
اجزاء حيوانات المائية كالاصداف والحيتان ولا يخفى ان اختصاص بعض من اجزاء الارض بالصلابة وبعض اخر منها بالرخاوة مع استواء النسبة اي نسبة تلك
الاجزاء كلها الى الكليات التي زعموا انها المعدات لها فاعلها اي جزء لا يشوبه شبهة الجاذب والمالكة الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة صدر على سبيل
خصوصا وعنده اي عند من الاستدعاء انتفت العقل وتحيله اي يحيل ذلك الاختصاص على سبب من خارج هو الفاعل المختار فلبث شهرين لم لا تفعل ذلك اولا حدثا
الهوية نعم لا يبعد ان يكون ذلك اي تكون الجبال ونظائر من اسباب تكونها بارادة الله تعالى عند من يقول من الملتين وغيرهم بالوسائط لا عندنا اذ الكل مستند
اليه ابتداء فلا مقصود واسطة حقيقة على رايهم المقصد الحادي عشر العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد اي تخلع صورة ذلك العنصر وهو معنى الفساد
وتلبس صورة عنصر اخر وهو معنى الكون منقلب كل من الاربعة الى الاخر الذي هو احد الثلثة الباقية فتكون الانقلابات اثني عشر لكن بعضها منقلب الى بعض
اخر بلا واسطة وهو كل عنصر مشارك عنصر اخر في كيفية واحدة من كيفيتين اللتين هما من الكيفيات الاربع ومخالفة في كيفية اخرى منها فتنقلب الارض والماء كل منهما
الى الاخر استدلالا لاشتراكهما في البرد وان اختلفا في اليبوسة وذلك كما يفعل بعض اهل الحيل من طلاب الاكسير الاحجار مياها سيالة فانهم يخزنون مياها حادة ويحلون
فيها احسادا واجلة حجرية حتى يصير مياها جارية وتنقلب في بعض المواضع المياه حجرا صلبا كعين شبكوه وهي قرية من بلدة مراغة وما ينقلب حجرا مرمرا
وعين عند من المواضع وكذلك الماء والهواء ينقلب كل منهما الى الاخر بواسطة لاشتراكهما في الرطوبة وان كانا متخالفين في الحرارة كما يصير الماء هواء بالتخفيف وهو مثل
النشف في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس وكما يصير الهواء ماء بالتبريد كما في ظاهر كوز لا سام له يوضع في الجو فانه يحدث على ظاهره حيث لا يلاقيه الجو قطرات
من الماء وكظاهر الطاس يكتب على الجو مع عدم الملاقاة بينهما فانه تركبه قطرات ماء ليس ذلك لان الماء يتصل اليه بالرشح لانه لا يتصور بالطبع اذ لو
كان كذلك كان باطن الطاس اولى به من ظاهره فايضا الرشح على سبيل التصعيد انسب بالماء الحار وكذلك النار والهواء ينقلب كل منهما الى الاخر بواسطة
لاشتراكهما في الحرارة وان اختلفا في اليبوسة كما يصير الهواء نارا كما في كبير الحواوين بالالحاح في النفخ وشدة الحماء فيصير هواء وعند سمت انقلابات
بلا واسطة بين المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتيهما وبعضها ينقلب الى بعض اخر بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين معا كالماء والنار والهواء والارض
فانه لا ينقلب الماء نارا لتضاد الشرط بينهما نعم قد ينقلب هواء ثم نارا وان ينقلب ذلك الهواء نارا وعلته نفس انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه
وانت خبير بان ما ذكره بعضهم ان ينقلب كل واحد من الارض والنار الى الاخرى بلا واسطة لاشتراكهما في اليبوسة والمشهور انه بواسطتين فالاول لئن قال لئن
كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير واسطة وان كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة كالماء والنار وان توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين
وهذا كله يدل على ان هيولى العناصر الاربعة واحدة مشتركة بينها وقابلة لجميع الصور العنصرية واما بعد الصور المختلفة التي من النارية والهوائية
والمائية والارضية والكيفيات الاربع المتنافية ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكلما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكلما كان ابعد كان
ابرد واكثف وقد تكلفنا عن مثله مرارا فلا نعيده اي يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالترب وبعضها بالبعد صالح الى سبب من خارج فلا بد
من الرجوع الى المختار على انا لا نم تركب الاجسام من الهيولى والصورة ولا نم الانقلاب بين العناصر وما ذكروه من الادلة الدالة عليه منطرق اليها احتمالات
كثيرة المقصد الثاني عشر زعموا ان هذه العناصر الاربعة هي الاركان التي تتركب منها المركبات وتنبثق بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى
فالاول انا اذا جعلنا مركبا في النفع والانبيق انفصل عنه اجزاء مائية واجزاء ارضية فدل ذلك على ان هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين
ففرقتهما الحرارة ولا سيما الانبيق اي في ذلك المركب اجزاء هوائية بها تحمل الاجزاء المائية والارضية التي فيه والا لكان ذلك المركب في غاية الاندماج والرصانة
وكان ما يحصل بالتفريق من العنصرين جميعا اذا ضم بعضه الى بعض كالذي كان للمركب عند التركيب فثبت وجود الهواء فيه ولا شك انها اي الاركان
المذكورة الموجودة في المركب مختلفة بالطبع تطلب كل منها حيزا الطبيعي وذلك يوجب التنافي في المركب وعدم بقائه فلا بد فيه من جامع يقيد

طبخا ونضجا يوجب صلوح المزاج لقبول صورة نوعية ما فهو من التفرق وما هو من ذلك التفرق الجامع الذي يطبخ وينضج الا الحرارة الشديدة الغائبة بالنار فلا بد من
دخولها فيه قلنا الحرارة لا تفيد الخلطات بل تفرقها وكيف اما ملاقات لا عدم الحرارة الغائبة بجزء لا يوثر في الجزء الاخر الا المجاورة وله اي للهواء مبدا دائم وذلك الجوار
الدائم لا بد له من سبب فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع في حاق الفلك المركب وما تعاقبي السفن اسدا اي بلا واسطة شيء فلا يحتاج الى الجزء النارى وحرارته
الطابخة المودية الى المزاج المستعد للصورة الحافظة للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس بعد استمساكا عن السفن فلا حاجة الى جامع آخر وقد يقال الهواء
حار فجاز ان يكون هواء منضجا ووجه الاجزاء الهوائية في المركب تام محقق اذ يجوز ان يكون تخلخل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها وكون تلك الاجزاء
الباقية بعد التحليل ماء او ترابا لحقيقة غير معلوم لجواز ان يكون المتشابه في الصورة المحسوسة دون الحقيقة والثاني وهو طريق التركيب انه سكون من اجتماع
الماء والارض النبات وذلك ظاهر ولا بد في النبات من هواء تخلخل من اجزائه ومن حرارة طابخة اذ لو فقدتا معا او لم يكن على ما سمي صدر الزرع كما اذا
القي البذر على موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس او لا يكونان على ما سمي فانه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة ومن النبات
يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنها يحصل الانسان لانه متولد من المني المكون من الدم المكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان وكذا يحصل منها
بعض الحيوان الذي غذاؤه منها كالجوارح فالكل اي جميع المركبات حتى المعادن فانها تتكلم النبات ايضا اي راجع الى حصولها من العناصر الاربعة
وانت تعلم ان ذلك الذي استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة استدلال بالدوران وانه لا يفيد اليقين حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها
فلم لا يجوز ان يكون تكونه في حال اجتماعها لا منها بل بخالق لله اياه من العدم في تلك الحال باجراء العادة المقصد الثالث عشر طبقات العناصر سبعة
اعلاها الطبقة النارية الصرفة ومحدبها مماس لمقعر فلك القمر وتحته اي تحت الاعلى المذكور طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة والاجزاء الهوائية
الحارة شلاثي في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة وسكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والشهب وما يشبهها ثم الطبقة الزمهريرية وهي الهواء الصرف
الذي هو مجاور للارض والماء ولم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة والمشهور ان هذه الطبقة منشأ العجب والرعد والبرق والصواعق فلا
يكون هواء صرفا ثم الطبقة البخارية وهي الهواء المخلوط بالابخرة المائية ثم الطبقة الغزية وهي ما فيه ارضية وهوائية ثم الطبقة الطينية وهي ارضية
مع مائية ثم الطبقة الارضية الصرفة التي هي قريبة الى المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض كالكرة واحدة وفي طبقات العناصر اقوال
مختلفة لا فائدة في الاستقصاء عنها القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وهي الاكثر من المركبات لان ما لا مزاج له قليل بالقياس
الى ما له مزاج وهو اي هذا الاكثر ينقسم الى ما له نفس اما نباتية او حيوانية والى ما لا نفس له وهو المعدنيات وفيه ثلث فصول الفصل الاول في المزاج
وفيه مقاصد اي مقصدان الاول في الصورة الجسمية اي الصورة الحالة في الجسم التي هي مبدأ الآثار وهي الصورة النوعية تفعل اولا في
مادتها التي هي حلت فيها ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر
فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا
مماسة امكن التفاعل بين الجسمين وابلغ من ذلك التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة ما كان اي التفاعل الذي كان بالمماسة التي هي غاية
في المجاورة والمماسة انما تكون بالسطح ولا شك في انه كلما كان السطوح اكثر كان المماسة بها اتم وذلك اي تكثر السطوح انما هو بحسب تصعد
الاجسام واذا تحققت ما صورناه لك فنقول العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها
جدا واختلطت اختلاطا ما حتى يحصل التماس الكامل بين اجزائها فعل صورة كل منها في مادة الاخر فكسرت من سورة كيفيتها المضادة
لكيفيتها حتى ينفعل العنصر البارد بفعل صورته من العنصر الحار فيزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار ويحصل له كيفية
هي اقل سبرد منه الكيفية الحاصلة بل محلها بالنسبة الى الحار ويستقر بالتقيد من الى البارد وفانها كيفية متوسطة بينهما اي بين الحرارة الصرفة
والبرودة الصرفة فاذا قيست الى احديهما عدت من الاخرى وكذلك ينفعل العنصر الحار بفعل صورته من برد العنصر البارد فيحصل له برد اقل
مما كان كما قررناه فاذا اشتد التأثير من الجانبين حتى يحصل في جميع الاجزاء من العنصر الحار والبارد كيفية متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة من
الدرجات الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل اعني الدرجات التي هي بين غاية الحر وغاية البرد اي هي واقعة بين ما بين الغايتين وحصل التشابه
منها اي بين الاجزاء المذكورة في نفس الامر بان تكون اجزاء العنصر البارد موافقة في الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون
التشابه بحسب ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله لا انما المجاورة تحس منها كيفية متوسطة وان كان كل واحد منهما باقيا على حرارته في كيفيته

كما تقول به اصحاب الخلط وقس على ذلك حال الاجزاء الرطبة او اليابسة فاذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة توسطا ما بين الكيفيات الاربع تولد
الكيفية المتشابهة هي مزاجا وما قيل ذلك الاجتماع المودي الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا لا امتزاجا فحد المزاج بناء على ما تقرر بانه كيفية متشابهة
تحصل من تفاعل عناصر متضادة الاجزاء المتناسبة بحيث تكسر صورة كل منها صورة كيفية الاخر قال الامام الرازي لا شبهة في ان الشيء لا يوصف بكونه
متشابها بالنسبة وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب يمتاز بحقيقته عن الاخر فتكون الكيفية الثابتة غير الكيفية الثابتة
الا ان تلك الكيفيات الثابتة تلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وقال ايضا الكسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين
اما معا او على التعاقب فان حصل الانكسار ان معا والعلة واحدة الحصول مع المعلول لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على ما هو افتهما عند
حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احديهما مستندا على انكسار الاخرى لزم ان يكون المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فوجب ان يكون
الكاسر هي الصورة التي هي مبادي الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والضعف بل هما
يعرضان لحاملها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط والاشكال عليه اي على ما قالوه من وجوه اربعة الاول لا نم ان التفاعل
بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بلا تماس كما يوثر الشمس فيما يقابلها من الارض بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما مع انها لا توثر بذلك
في الاجسام القريبة منها المتوسطة بينها والمبصر ليس في الباصرة قطعا مع انه يوثر فيها ولا توثر فيها بينهما فكيف يلزم ان الفعل والانفعال بين الاجسام
لا يوجدان الا بالملاقاة والتماس لا يقال المدعى نفي التفاعل بلا تجاوز وتماس وفيما ذكرتم من صورة الشمس لا تفاعل اذ الفعل من جانب واحد فقط
لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوءا لكنها لم يوثر في الشمس شيئا اصلا وكذا المرئي اثر في العين ولم يوثر هي فيه قطعا لانا نقول الغرض مما ذكرنا انه لا نم
في الفعل من تفاعل من غير ملاقاة كما تراه من جانب واحد وانه اي ما ذكرنا منه هذا القدر وهو كيفية وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك هذا
الاحتجاج ويعول على المشاهدة فنقول الكلام انما وقع في اجزاء المتمزج وهي لا محالة متلاقية وتشاهد ايضا ان بعضها لا يوثر في بعض ولا يتاثر عنه الا بالملاقاة
والتماس فلا نجد ان يقال لم لا يجوز ان يقال في العقل تاثر عنصر في اخر من غير ملاقاة ومماسة فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده بل الحق ان التاثير بينهما
بلا تلاق محتمل وان كان نادرا الوجه الثاني لم قلت ان ثم صورا غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز ان يكون الاجسام متجانسة اي متماثلة في الحقيقة
ويكون الاختلاف بينها بالاعراض الخارجة عن حقيقتها دون الصور المقومة فلا يكون لها صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فيكون هي الفاعلة لا امرا مغايرا
لها فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فان كون الشيء حارا او بارا لا يقبل ذلك الاشتداد والضعف فلا يجوز ان يكون
كيفيات الاجسام صورا قلنا مراتب الحرارة والبرودة مختلفة بالنوع فلم لا يجوز ان تعاقبها مرتبة معينة من تلك المراتب هي البارية وما دون ذلك
اي مرتبة اخرى معينة دون الاولى هو ايضا الوجه الثالث ان يقال المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصور
اذ الصورة انما تفعل اي تكسر لنفسه غرمادتها بواسطة الكيفية التابعة لها فان الصورة النارية لا توثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فتكون الكيفية
شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المكسرة وذلك لان الانكسار لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا انقلب المغلوب غالبا كما مر
بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فيوجد الكيفيتان الضدان مع الانكسار وهذا محال لانه حال
المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها الوجه الرابع الماء الحار اذا خلط بالماء البارد كان الحار
من برده ومن المحال ان يقال الماء يوصف بوجب الحرارة وكسر البرودة بل ليس الموثر الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل لكسر البرودة هي
الكيفية دون الصورة فان قيل نحن نطلق عليها اي على الصورة انها فاعل مجازا لا حقيقة فانها ليست موجدة للكيفية المنكسرة وانما ذلك الاتلاف
الحاصل من الصورة امداد للمادة الجاري لقبول الكيفية المنكسرة المتوسطة فانها تنفعل على المركب عن المنفعل هو المدد الفياض المستحق
عندهم بالعقل الفعال والمعد قد سبق في الاثر الصادر عن الفاعل بتوسط اعداده كالحركة والحصول في الطرق بين المبدأ فان الحركة معد
لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما وهو تقول الصورة الثانية بتوسط الحرارة العارضة لبعد مادة الماء البارد ولقبول الحرارة وان لم يكن بتعلقها
بالذات فان هذا الامر من المناقشات التي اشار اليها في قوله والمعد قد سبق في الاثر بل ان جعل الكيفيات انتزاعية لمواد ما يضادها
لم يلزم منه محال مما ذكر اذ المعد قد لا يجامع الاثر قلنا فالنزاع على هذا التقدير عائد الى ان المبدأ فاعل مختار فلا حاجة الى اعداد
او موجب بالذات متوقف ما يتوقف على الاعداد وسيتقدم الدلائل على ان فاعل مختار فيبطل القول بان الصورة او الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ

ذا ما الكيفية المنكسرة

منسوب على هذا مذهب في المزاج مخالف لما هو الاول انه كلي صورة وليس صورة متوسطة يعني ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن
بعض ادى ذلك بها الى ان يكلي صورتها فلا يبقى لشيء منها صورته الخصوصية به وليس الكل صورة واحدة وكذلك الصورة متوسطة بين الصور
المتضادة التي للبسائط بل ليس صورة نوعية للمركب اي ليست الصورة الملبوسة صورة متوسطة بل هي صورة اخرى فالقائل باحد هذين القولين
موافق الجمهور بحسب الظاهر في المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه كما انهم في بقاء صور البسائط في المركبات ذوات الامزجة ويرد عليه انه ما ذكر من فساد
وكون المزاج لانه انما يكون عند بقاء الحرارات باعيانها وسطه ايضا ما كيفا من حقائق النوع والا يبقى لان اختلاف ما يظهر فيه اي في المركب من الاجزاء
يدل على اختلاف الاستعداد فيها اي في تلك الاجزاء يعني انها اذا وضعنا فيها المركب كقطعة لحم مثلا غير الى جسم ما يبس متخلخل والى كلس ارض لا ستقاطه
فدل ذلك على ان الاجزاء التي في المركب مختلفة في استعداد التقطر وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر وهو اي اختلاف الاستعداد
دليل اختلاف الماهية لان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وانما لم يقل لزيادة الحقيقة يدل على وجود صور البسائط
في المركبات والا لم يخل لها احترازا عن ان يقال انها تكون متاثرة الحرارة لانها كانت فيه فان قيل اذا كان جوهر البسائط باقيا في المركب كانت النارية
موجودة فيه لكونها مفتقرة في حرارتها والصورة النوعية للمركب كالحيوان مثلا حاصلة في جميع اجزائه فتكون النارية التي عرض لها فتور في المركب قد صار
لحما واذا جاز ذلك فليجز في النار الصرفة المسرة عن اخواتها ان تحدث لها الكيفية المتوسطة اي الحرارة المفترة فيصير لحما فلا يكون الى التركيب والمزاج
حاجة في حدوث الصور النوعية التي للمركبات قلنا المزاج اي التركيب شرط فيه اي ليس مجرد الحرارة المفترة كافيا في حصول تلك الصور النوعية
بل لا بد مع الاستحالة من التركيب على الحد الشبيه والدقة عليكم ايضا لان خلع البسائط صورتها ولبسها صورا اخرى انما يكون عند انتهائها كيفيا تها
الى حد معين فمن الجائز ان تنتهي كيفية كل واحدة منها حالة انقيادها الى ذلك الحد حتى تفسد عنها صورتها وتحدث فيها الصورة المزاجية ولا مفر
لكم ايضا سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب المذهب الثاني وقد يحمل هذا المذهب ثالثا نظرا الى تفصيل المذهب الاول كما اشرنا اليه
القول بالخلط وهو ان المركبات موجودة بالفعل وكيف اجزاء منها فيجب لها قدر والا فلا كس فان القائل بالخليط يزعم ان من الاجسام اجزاء على
طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الخشب واجزاء على طبيعة الذرة وهكذا وهي متصغرة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة متجانسة احس بها على تلك الطبيعة
فليس هناك تغير في الطبيعة وكذا الامر في الكيفيات فانها اذا تسخن لم تستحل في كيفيته بل كان في اجزاء نارية كامنة فبرزت عند افاضة النار وذهب جماعة
الى ان الاجزاء النارية لم تكن كامنة بل حدثت في الماء من خارج وهؤلاء اصحاب النشو والنفو والاولون اصحاب الكون والبروز وكلاهما
سكوان الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبني على القول بهما اما على الاول فلظهر حصول المزاج باستحالة الاركان كما عرفت واما على الثاني فلان النار لا تنبسط
عن الاثر بل سكون مهما المقتضي الى في اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التي تمكن منها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة هذه الاربع تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من البسائط العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كالنار وهي متضادة تقع بين كل متضادتين
منها كالحر والبرد عند الامتزاج فالمتضادتان منها اي من الكيفيات الاربع الحاصلة في المركب ان كانت متساوية بحسب الاجسام محلها متساوية في الشدة
الشدة والضعف حتى تحصر منها كيفية عديم الميل الى الطرفين المتضادين فتكون في حاق الوسط منهما فهو المعتدل الحقيقي فقد اعتبر فيه تساوي
البسائط كما ركيفا وذلك لامتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبني على تساوي ميول بسائطه ولا بد فيه من تساوي كميتها لان الغالب في الكم منه ان يكون
غالبا في الميل وليس هذا دخل كافيا في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المخلوط بالنار والبرد
بالثلج فان قلت ميل الثاني بسبب الكثافة والثقل اللازمين من التبريد اشد واقوى من ميل الاول وربما يكفي فيه اعتبار تساوي الكيفيات وعددها
في قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط منهما قلنا وانه لا يوجد في الخارج اذ الاجزاء متساوية
في الميل الى اجزائها متساوية فلا تتفرعها تقضيا على الاصناع لامتناع ان تغلب بعض من الامور المتساوية المتساوية من بعضها الاخر منها وطلبها
داعية الى الافتراق بالتوجه الى اجزائها الطبيعية المحلية فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه حادث يستدعي مدة معتدا بها لا منه
حركة من كيفية الى اخرى تحدث عنها كالافتراق الذي يكيفيه اذ في حركة مع كونه موجودا في كل آن من ازمانها فلا يحصل منهما مزاج
لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها والجواب انه ربما تقع الاجزاء الاسباب خارجية بحيث يكون الماء المائل الى العلو كالنار والهواء
في جهة السفل وبالعكس اي وتقع الاجزاء المائلة الى السفل كالماء والارض في جهة العلو فيمانع الاجزاء وسواء تساوي قواها في الميول وتقع مجتمعة

فيحصل المزاج سنا عليها ثم يدر وجود ذلك المعتدل ولا يكون باقيا مستمرا اما لسرعة التحلل او لسرعة غلبة اجزائه على بعض واما لانتشاء
فلا كيف وبقاء الاجتماع فيكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد من منفصل سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر ومنوط
ثم قالوا وما ليس معتدلا حقيقيا ان غلب عليه من الاجزاء الى الكيفية ومن الكيفيات في الشدة ما سمي له ويلقب به في خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة
في الاسد فتسمى حارة والبرودة الغالبة في الارنب فتسمى باردة وهو المعتدل بحسب الطب وهو موجود وليس صنفا من التعادل الذي هو التساوي
بل من العدول في القسمة على معنى انه قد يوفر على المزاج من العناصر القسط اللائق به في مزاجه والا اي وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغي فغير المعتدل
وكل من القسمين اي المعتدل الطبي وغيره ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل لانه يعتبر بالنسبة الى امور اربعة النوع والصنف والشخص والعضو
يعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة وبالنسبة الى الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات المزاجية مزاج لا يمكن ان يوجد صورة النوعية الا معه
وليس ذلك المزاج على حد واحد لا يتغير والا لكان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة في المزاج وما ستمر من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين
الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفريط اذا اضيف عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتدال النوعي والبين امزجته بالنسبة الى الانواع
الخارجة عنه فالمزاج الحاصل لبدن بدن من ابدان الناس هو اللائق به من حيث انه انسان دون مزاج الفرس والحمار وغيرها وذلك لانه المناسب لآثار المطلوبة
منه حتى اذا اضرم الى شيء من هذه الامزجة مات وكذا اي لكل نوع ايضا مزاج دائم فيما بين ذلك العرض اي يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي المزاج العرضي النوعي
وهو اللائق الامزجة الواقعة في ذلك العرض به ويكون حاله مما حاق له من صفاته وآثاره المختصة به اجود ما تصور منه وذلك اعتدال النوعي بالنسبة الى ما يدخل فيه
من صنف او شخص فالاعتدال النوعي المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده على انفراده مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج اليه
النوع في اجوديته كالانسان ولا يكون حاصلا الا لاعدل بعض من اعدل صنف ذلك النوع ولا يكون ذلك ايضا حاصلا له الا في اعدل حالاته وعليه اي على ما ذكرنا من حال الاعتدال
النوعي قس الحالة الباقية فالاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لائقا بصنف من نوع منتسبا الى امزجة سائر اصنافه وله عرض ذو طرفين وهو
اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج منه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو اللائق الامزجة الواقعة
فيما بين طرفيه بالنسبة او به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل بعض منه في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف
اولا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو اللائق به منتسبا الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه
وله ايضا عرض وهو اعرض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوي منتسبا الى الخارج
ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي ومنتسبا الى الداخل
هو الذي يقتضي العضو حتى يكون على احسن احواله والكمال ازمانه واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغي في كيفيته واحدة وتسمى البسيط وهو
اربع حار وبارد ورطب ويابس او يكون خارجا عنه في كيفيتين غير متضادتين وتسمى المركب وهو ايضا اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب
وبارد يابس واما الحار البارد ومثله او الرطب اليابس اي خروج المركب عما هو حقه في كيفيتين متضادتين او اجتماع ثلث او اربع من تلك الكيفيات
فلا تصور اذ يلزم اجتماع المتضادين هذا يقال اذا كان بحسب المركب عشرة اجزاء حارة وخمسة باردة فوجد اثنى عشر حارة وستة باردة فهو الحار ما يتبعه و
ابوه منه وقس على ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة والازوجات العقلية لا بالنقول الاعتبار فيما ليس معتدلا طبيعيا انما هو بالكيفية المتوسطة
وميلها الى احد الطرفين المتضادين وذلك اي ميلها لا يكون الا الى طرف واحد منها فروع اي اذا مالت الكيفية المتوسطة عما ينبغي فاما ان تميل
عنه الى جانب الحرارة فقط او الى جانب البرودة فقط اذ ميلانها اليهما معا محال بديهة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة واما الاجزاء فلا عبرة فيها
كمن فيه بعددها ومقدارها بل مداره على النسبة منهما واذا كانت الاجزاء الحارة ضعف الباردة اي عددا كان فالمزاج واحد فاذا فرض لنا
الاعتدال الطبي مبني على هذه النسبة فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة اذا كانت خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة خمسة
والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي توجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هو الذي ينفي له من العناصر
كميا تها وكيفيا تها معناه رعاية النسبة بين كميا تها في العدد وكيفيا تها في القوة والضعف وح يبطل ما توهمه الكاتب من ان الخارج من
المعتدل بحسب لا ينحصر في ثمانية ثم انه ادعى ان الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقي انحصر اقسامه في ثمانية وفيه ايضا بحث لظهر
الحقيقي اعتبر فيه تساوي الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية وحق هناك اقسام اخر بحسب الكمية وحدها

او بحسبهما معا ثم اذا اكتفى في المعتدل الحقيقي اعتبار المساوي في الكيفيات فقط اخر ما تابعه في الثمانية ايضا سببه اتفقوا على ان
اعدل انواع المركبات اي اقربها بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لان النفس الانسانية اشرف والكل لاجل ذاته اما صدر المبدا
بل بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب واختلفوا في اعدل الاصناف
من نوع الانسان فقال ابن سينا اعدل اصنافه سكان خط الاستواء لتشابه احوالهم في الحر والبرد وذلك لتساوي ليلهم ونهارهم ابدا مشكل كل
واحد من ما تحت الكيفيتين الحادثتين فيها بالاخرى ولان الشمس لا تلبث على سمت رؤوسهم كثيرا بل قربه حال احتيازها عن اعدل الجهتين
سلك الاخرى ومسالك حركتها في الميل عن المعدل اسرع ما يكون ولا تستدعي حرارة صيفهم ولا سوء الشمس عن سمت رؤوسهم الا مقدار الميل الكلي
فلا يكون برودهم ايضا شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي اذا لم يعرض هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار وقال الامام الرازي
ثم سكان الاقليم الرابع لانا نرى اجسامهم احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك المذكور من الكيفيات البدنية والنفسية
تبع المزاج واعتداله فكون مزاجهم اعدل قلنا ما ذكرتم تابع للاعتدال بمعنى اخر هو الاعتدال الطبي لا الاعتدال الحقيقي الذي كلامنا فيه وليس هذا الجواب
بشيء لان مزاج الانسان اقرب الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاجه مولدا اكثر توفرا ما يستحق المزاج الانساني كان اقرب اليه واعدل لا محالة ثم قال الامام الرازي
انا نرى بلادا عرضها تقدر الميل الكلي من ان يكون صيفهم كشتا خط الاستواء في قدر الشمس عن سمت الراس ثم صيفهم في غاية الحر كذلك اشتاء خط الاستواء
يكون في غاية الحر فاطلق بصيفهم وشتوهم فيكون مزاجهم مايلا الى الحرارة وبدل عند شرف سوا وسكانه من اهل الزنج والحبشة وشرق جنوبهم شعورهم
والجواب انه ذلك الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا وقد يكون بوساطة وضع واحوال ارضية
فانها تزيل التسخين والتبريد بانواع الاول ان المنخفض من الارض اسخن من المرتفع لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح فيه كما في المرتفع اعالي الجبل المجاور
لبلد قد تنعكس الشعاع عنه كما اذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال والجنوب وقد تمنعه كما اذا كان في جانب المشرق وقد تعكس الجبل الريح وقد تمنعه
فيحدث هناك حال الحر والبرد الثالث البحر فان مجاورته رطب قطعا ثم قد يسخن البحر لصفائه وانعكاس الاشعة منه وقد يبرد اذا كان مقابلا
اذ يكتسب الشمال فيه برودا الرابع التربة والسبخة والكبريتية والزاجية سخن والعفصية والرملية كخط الحر والبرد الخامس الرياح فالشمال يبرد
لمروره على بلاد باردة فيها الثلوج وسباخ مجمدة وتخفف ايضا لهبوبها اذا لا تمر بالمياه الا في اكثر البحور في جانب الجنوب فلا تحمل لطيفا الا كرة الكثيرة والجنوب
سخن ورطب لعكس حامر والقبول والدبور بين بين السادس مجاورة الاجسام والابخرة والمياه وغيرها من المعادن تؤثر في الهواء تاثرا مناسبا لها
السابع الاوضاع الواقعة في طالع البقعة من اجتماع كواكب فيه بصفة تكونها او برودتها والاوضاع الحادثة في كل وقت بالقياس الى ملك البقعة
كمرور بعض الكواكب بسمت راسها وذكر في كليات القانون ان من التغيرات التابعة للامور السموية مثل ان يجتمع كثير من الدراري في جزء
واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيما يسامته من الرؤوس او يقرب منه واذا كان ذلك الذي ذكرناه محتملا
بطل الاستدلال لجواز ان يكون الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤوسها فلا يلزم ان يكون شتاء خط الاستواء
مثله في الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة ثم لا مانع من جهة العقل بان توجد في بعض المواضع التي ليست من خط الاستواء ولا من
الاقليم الرابع بعض هذه الامور اي بعض هذه الاوضاع الارضية اما مفردة او مركبة فاهوائها مناجا صنفيا هو اعدل من الانسان اي مزاج سكان
الاستواء والاقليم الرابع ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله وتعرف انت على قياس
اعدل الاصناف ان اعدل الاشخاص النوعية اعدل كيفيات صنف واما اعدل الاعضاء فهو عند الجلد سيما الجلد الذي للانملة سيما الذي
للسبابة وكذلك حكم جلد انملة السبابة او جلد الانامل طبعا في الفرق بين الملموسات والحاكم بنفي ان يكون متساوي الميل الى الطرفين ليحكم
بالمعدل ولا يخفى على الفطن ان شيئا من ذلك الذي ذكروه من حال الجلد غير يقيني اذ لا دلالة قاطعة عليه وحديث التحكيم اقناعي واعلم ان كلام
الامزجة الثانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون مادية بان تغلب على البدن خلط تغلب عليه كيفيته فيخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى
تلك الكيفية كان تغلب عليه مثلا البلغم فيخرجه الى البرودة او الصفراء فيخرجه الى الحرارة وقد يكون سببا جالبا ان يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة
خلط نافذ فيه بل باسباب خارجة اوجبت ذلك كالتبريد بالثلج والتسخين بالشمس وقد يكون كل واحد منها جبليا خلق البدن عليها
وغرضنا عرض له بعد اعتداله في جملة الفصل الثاني فيما للنفس له من المركبات المزاجية وسمى المعادن وسقم الى متطرقة

اي قابلة لضرب المطرقة تحت لا تنكسر ولا تتفرق بل تلين وتندفع الى جهتها فينبسط وغير متطرقة لئلا تقبل ذلك القسم الاول المتطرقة
وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني المتكونة من اخلاط الزئبق والكبريت المكونين
من الارض والادخنة فان الزئبق بحارية اي مائية صافية جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح الا وتفشاه
من تلك اليبوسة شيء فلذلك لا يعلق بالبد ولا ينحصر انحصارا شديدا كالكوبة ومثاله قطرات الماء الواقعة على ثياب في غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة سطح تراب
كالغلاف له كثيف متى القطرة على سطحها في وجه التراب واذا تلاقت قطرتان منها فربما تخرق الغلافان فيصيران في غلاف واحد وبياض الزئبق بصفاء المائية
وبياض الارضية ومحاربة الهوائية والكبريت دخانية تحتبس بها مجاورة تحمر اشد بالحرقي حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد وتختلف هذه السبعة باختلاطها
على مزاج معتدل لذلك الاختلاف فانها ان كانا صافيين ونضج اي انطباخ الزئبق بالكبريت فان كان الكبريت مع صفائه وبقائه ابيض فالحاصل الفضة
وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة فهو اي الحاصل الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة لكن عقده البرد قبل تمام النضج
فهو الخارصيني فكانه ذهب في اي لم يبلغ تمام النضج وان كان الزئبق صافيا والكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا اي الزئبق النقي والكبريت الردي
غير حدي المخالطة فالرصاص وان كانا معا رديين فان قوي التركيب منهما والالتيام فهو الحديد والا اي وان لم يقو التركيب منهما مع ردائتهما فهو الاسرب
وسمي الرصاص الاسود وانت خبير بان القسمة غير حاصرة لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت وتعقده البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافيا
والزئبق رديا او بالعكس ولا يكون الكبريت محرقا الا غير ذلك من الاحتمالات العقلية وان الكون اي يكون الاجساد منها على هذا الوجه لا سبيل له الى الصبر
ولا يدعى فيه الا الحدس والتخمين ما مارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزئبق عنصر المتطرقات انما هذه الذوبان يكون مثل الزئبق اما الرصاص فظ
واما خرج فلانه عند الذوب زئبق احمر ويدل عليه ايضا ان الزئبق يعلق بهذه الاجساد وانه يمكن ان يعقد براجه الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان
اصحاب الاكسير يعقدون الزئبق بالكباريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقاربة للاحوال الصناعية وان سلم يكونها منهما
وانه على هذا الوجه فكونها من غيرهما او منهما على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيميا انهم في الاجساد السبعة والاحجار
التي تشبه الصور الذهبية والفضية تقلبون فانهم لا يقدرون على اخلاط الكبريت والزئبق والكل هذا نالعا على المختار بلا احالة على شيء مما ذكروه كما مر وارا
القسم الثاني غير المتطرقة من المعادن وعدم انفراقها اما اللين وفرط الرطوبة كالزئبق اولا وجه اما ان تخلل بالرطوبات كالاملاح والزاجات او
لا تخلل كالطلق والزرنيخ وفي المباحث المشرقية ان الاجسام المعدنية اما قوية التركيب وهي اما ان يكون متطرقة وهو الاجساد السبعة او غير متطرقة اما لغاية
رطوبته كالزئبق او لغاية يبوسته كالياقوت ونظائره واما ضعيفة التركيب فاما ان تخلل بالرطوبة وهو الذي يكون منه مجمع الجوهر كالزاج والنوشادر والشب او لا
تخلل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا ان الاجساد السبعة متشاركة في انها اجسام ذائبة صابرة متطرقة فالذائبية
تميزها عن الاكلاس والاحجار التي لا تذوب والصابرة عما تذوب وتتبخر كالشمع والقير والمتطرقة عما ليس متطرقة كالزجاج والمينا فان قيل الحديد لا يذوب
وان كان ملينا قلنا يمكن اذابته بالحيلة وتمتاز الذهب عن اخواته بالصفرة والرزانة والفضة بالصافي والرزانة بالقياس الى جاسوس الذهب
الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلث اقسام المقدمة في تعريف النفس وهي ثلث الاول النفس النباتية وهي كمال
اول لجسم طبيعي آلي من حيث يغذو وينمو فالكمال جنس يتناول الحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به الشيء اما في ذاته ويسمى كمالا اول ونوعا
كصورة السرير مثلا فانها كمال اول للخشب السرير لانها السرير في حد ذاته الا انها واما في صفاته كالبياض فانه كمال الجسم الابيض لا يكمل في
صفته الا به ويسمى كمالا ثانيا وباول يخرج عنه الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن كمال النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها وبالجسم يخرج عنه كمال المجردات اي منوعها وبالطبيعي يخرج الجسم الصناعي اي يخرج
صور الاجسام الصناعية كالسرير والكرسي فان صورتها لا تسمى نفسا وبالآلي يخرج الغاصر اي صورتها اذ لا تصدر عنها افعال بواسطة الآلات وكذلك الصور
المعدنية فلفظ آلي يجوز رفعه على انه صفة لكمال اي كمال ذو آلة ويجوز جره على انه صفة لجسم اي جسم مشتمل على الآلة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس
المراد بالآلي ان يكون الجسم ذا اجزاء مختلفة فقط بل وان يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان آلات النفس هي
هي القوى وبتوسطها الاعضاء ومنهم من زيد طبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا كحصول
بصنع الانسان كالكرسي والصندوق وقد يكون طبيعيا كالقوى التي هي مبادي الآثار وقد لا يكون كالتشكلات الصناعية وهذا

اقرب

وبالجملة يخرج كل كمال لاحق من قابل الهيئات يعني فقولهم من حيث يغذى وينمو يدل على ان النفس النباتية ليست كمالا اول للجسم المذكور مطلقا بل
من الهيئة المذكورة تخرج به عن الحد كل كمال لاحق من هذه الهيئة كالنفس الحيوانية والثانية الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث
يحس ويتحرك بالارادة الثالثة النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من تعقل الكليات وتستنبط بالرأي وفوائد القيود في حدود الحد قد ظهرت مما
هذا اذا اخذنا كل واحدة من النفوس الثلث على حدة وان اردنا ما تقرر من النفس مطلقا اي بحيث تتناول جميع ما ذكرنا قلنا النفس كمال اول لجسم
طبيعي آلي من جهة ما يغذى وينمو او يحس ويتحرك بالارادة او تعقل الكليات وتستنبط بالرأي فان هذا الترديد راجع الى اقسام المعرف ومتناول اياها
والتحقيق انه بحسب المعنى تقريرات ثلثة لتلك الاقسام مع وجاز في العبارة وقد تعبر عنها اي عن الحيثيات المذكورة على سبيل الترديد بلازم
واحد شامل لها وهو من حيث انه ذو حيوة بالقوة فمعنى النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة فقيد الآلي احترازا عن صور العناصر والمعادن
فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية كما مر ويخرج ايضا النفوس الفلكية على رأي من ذهب الى ان الكل فلكي من الافلاك نفسا واما
على رأي من ذهب الى ان النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالجوارح والدوير بمنزلة الآلات لها فلا يخرج به فاحتيج الى القيد الاخير لخروجهما عن
التعريفين على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية آلية لكنها ليست بصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر
عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة كالحركة الارادية مثلا دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قد تكون بالقوة اذ ليس الحيوان في الغذاء والتنمية وتوليد
المثل والادراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحدة من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط بالرأي وحال
وحال النفس النباتية بالنسبة الى ما صدر عنها فمعنى قوله ذي حيوة انه يصدر عنه بعض افاعيل الحيوة ومعنى قوله بالقوة ان ذلك الصدور لا يكون بالفعل دائما وقد بقي الامام
الرازي تقوله اي من شأنه اي يجري بالمشي ويمشي بالغذاء ويربى بالحس بالاحساس والتعقل فنهايات على فوائد يتحقق بها المرام في هذا المقام الاول ان نشاء حدا جامعا
يصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرناه من الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل وليس ذلك الصدور عنها بحسب الجنسية المشتركة بين الاجسام كلها لا تختلف
اي تختلف بل الآثار عن الاجسام الا في المشاركة اياها في الجسمية وهي اي بل الآثار المبادي في تلك الاجسام غير جسميتها وليست هذه المبادي اجساما والا لكان الكلام
فيها بل هي قوى متعلقة بالاجسام وسمي نفسا والنفس لها اعتبارات ثلثة واسماء بحسبها فانها من حيث هي مبدأ الآثار المذكورة قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها
صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس الذي بها تحصل وتشكل كمال وتعريفها اي تعريف النفس بالكمال اول من الصورة اي هي اي الصورة من المنطبعة الحالة في المادة
والنفس الناطقة ليست كذلك لانها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن وتقوم به اطلاقا لما قبل وجودها لكنها مع تجردها في ذاتها كمال
للبدن كما ان الملك كمال للمدينة باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها ولانه اي الكمال منقسم الى النوع وهو اي النوع اقرب الى طبيعة الجنس لصحة الحمل بينهما
من المادة التي يقال اليها الصورة اذ لا حمل بينهما ولا شك بان وضع المنسوب الى ما هو اقرب الى الجنس مكانه اولى من وضع المنسوب الى ما ليس اقرب كيف اي كيف
لا يكون تعريفها بالكمال اولى والمادة بنفسها النوع من غير عكس فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة على المادة اذ
لا دلالة له على النوع فالدلالة الاولى اكمل من الثانية وكذا تعريف النفس بالكمال اول من القوة لانها لقوة الافعال ولقوة الفعل ليست لمعنى واحد يعني ان
لفظة النوع يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس باعتبار احدهما
اولى من اعتبار الاخرى ولا يكون اعتبارهما معا فيفيد الحد بخلاف لفظ الكمال فانه يساويها بمعنى واحد فلا محذور فيه ولان القوة اسم لها اي للنفس من
من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاته اي جهات هذا المعرف فيعرف من هذه الجهة فقط والكمال اسم لها من حيث هي المجتمعة النوعية المستتبعة للآثار كما
نعرفه من جميع جهاته اي جهات هذا المعرف ولا ريب في ان تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها انتهى المعاني للنفس في بعض الاسباب الكلام
قد تبرأ من البدن بان يكون مجردة غير حالة فيه لكن لا يتناوله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس
الا باشتراك اللفظ بل الاسم الحاصل بها هو العقل وقد يكون للشيء باعتبار ذاته وجوهره اسم وباعتبار تعلقه واضافته الى غيره اسم آخر فاذا اردنا تعريفه
من الجهة الثانية فلا بد ان ناخذ فيه المضاف اليه وهي اي الامور المضاف اليها وان لم يكن ذاته لها اي للاشياء التي اريد تعريفها في جوهرها التي ذاتيه لها
من جهة النسبة وتوضيحه ما في المباحث المشرقية من ان الشيء قد يكون له في ذاته وجوهره اسم بخصوصه وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل
والاب والابن وقد لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته الى غيره كالراس واليد والجناح فنحن اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة اخذنا
الاشياء الخارجة عن جوهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التي لها لكن بالحدود النسبية الثالث هذا الذي ذكروه للنفس على الاطلاق

لا تتناول النفوس الفلكية لان افعالها ان لم تكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآلي وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيد
ذي حيوة بالقوة على ما مر وكذا لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه في التنبيه الاول لما عرفت انا اعطينا اسم النفس من حيث تعلقها والنفوس الفلكية
ليست كذلك فان افعالها غير مختلفة بل هي على نهج واحد والاختلافات انما تلحق فيها مستندة الى تركيب حركتها كل واحدة منها على وتيرة واحدة ولا تعاقبها
تناولها اي تتناول النفوس الثلث معا اعني النباتية والحيوانية والفلكية فانا لو قلنا النفس ما يكون مبدأ للافعال اي ما يصدر عنه فعل كان كل من
كالطبيعة العنصرية والصورة المعدنية نفسا ولو شرط مع صدور الفعل القصد خرجت النفس النباتية والحاصل ان الاكتفاء بصدور الفعل
مطلقا طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق عند نارسم صحيح يتناول النفوس الثلث فاطلاق النفس
على النفوس الارضية والسماوية ليس للاشتراك اللفظي هذا وقد صرح ابن سينا في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة
عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ لافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية اعني النباتية والحيوانية
او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا ما تناولها باسرها النفس الاولى
من النفس النباتية سلك في ذكر النفوس اولا وسان قواها شاهدة الترقي من الادنى الى الاعلى اذ تقدم النفوس النباتية وقواها سمي طبيعة بناء
على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها وهي اربع مخدومة لاربع اخرى خادمة لها منها
اي من الاربع المخدومة الغذاء يحتاج اليها لبقاء الشخص وتكميله في ذاته وهي اي القوة التي يحتاج اليها لاجل الشخص الغاذية والنامية والمتشابهة والمتشابهة
الا انه روعي اختلاف جهة فاسند الفعل الى السبب فالغاذية التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته تشبه الغذاء بالمغتذي اي يحل محله اي يحل محل
الجسم الذي تغذوه بدلا لما يتحلل عنه فيتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يحل به عند عدم الغذاء
في نفسه او لنقص الجاذبة الثاني الانزاق وهو ان يلصق ذلك الى اجزاء بالعضو ويحفظ حرارته بالفعل وقد يحل به كما في الاستسقاء اليابس فان الغذاء فيه مشترك
عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلا الثالث ان يحلله بعد الالصاق لشبهها به من كل جهة حتى في لونه وقد يحل به كما في البرص والبهق
وقد شبهت قوتها اي قوتي الغاذية عن فعلها وضرورة الموت لفساد المزاج بان القوى الجسمانية متناهية في آثارها كما تقدم وفي بعض النسخ
وقد شبهت قوتها بضرورة الموت وبان القوى الجسمانية يعني ان ضرورة الموت يدل على وقوفها ايضا واما كان ضروريا لان الرطوبة الغريزية تنقص
بعد السن الوقوف وذلك لان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجية والحركات النفسانية والبدنية تتحلل في تحليلها حتى تحل غلب اليبوسة والرطوبة
الغريبة وتنطفئ الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح عند انتهاء الدهن وغلبة الماء وعلى الموت والنامية التي لا بد منها في وصول الشخص الى كماله تدارك
الغذاء بين الاجزاء فتضم اليها فتزيد في الاقطار المتشابهة بحسب طبيعية اي تزيد في تلك الاقطار بنسبة تقتضيها تلك طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة
الغاية ما هو غاية النشو في ذلك الشخص ثم تفتت من فعلها لا كالورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي والسمن فانه يكون بعد كمال النشو
ايضا كالورم وقد مر ما قيل من ان السمن لا يكون الا في قطرين ومن انه مخصوص باللحم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية ونظائرهما وذلك ان بيان
وقوف النامية انه لما كان البدن متولدا من الدم والمني فهو في الاول يطلب في الغاية نشأ نوعه الغذاء بين اجزاء بشهوته ثم يجذب بسرعة ويصير النشو قليلا قليلا
ويزيد الغذاء لا يكون الا بتمدد الاعضاء فاذا جفت الاعضاء جفافا كاملا لم يتأت ذلك التمدد فلم يتصور نمو الغذاء فهنا توقفت النامية عن فعلها ضرورة
وهل يبطل بالكلية او يبقى ذاتها فيه تردد والغاذية تخدم النامية بتحصيل ما يتعلق به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما تحلل فاذا ساواه
الغذاء او نقص عنه فات محل فعل النامية فانوا والغاذية في الاعضاء معانقة النامية فان غاذية العظم يحيل الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية
اللحم وسائر الاعضاء فلم اخرت طبائعها لا كدرت افعالها ومنها اي من الاربع المخدومة اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع تفتقر مع كون بقائه محتاجا
الى الاولين ايضا بتوسط الشخص وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة للمثل اي لمثل ذلك
الشخص الذي فصلت منه البذر وهي في كل البدن كما ذهب اليه ابقراط واتباعه فان المني عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم مثله
ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمني مخالف الحقيقة مشتبه الاختلاط لان الحي لا يتميز بالكل الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين
فكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة وفي كليات القانون ان المولدة نوعان نوع يولد المني في الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التي في
المني اي الكيفيات المزاجية لان اجزاءه متخالفة الامزجة فيمزجها بمزجات بحسب عضو عضو مختص للعصب مزاجا خاصا وكذا العظم

والشرايين وغيرها وذلك من منى متشابه الاجزاء او متشابه الاجزاء والمصورة وهى توجد فى المنى عند كونه فى الرحم جاهزة عند تلك الاجزاء اى الاعضاء
المختلفة الخلقة والاستعدادات التى فى المنى الصور والقوى والاشكال والمقادير التى بها يصير مثلا بالفعل عظما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعنى المولدة
والمصورة تخدمها الغاذية والموطدة والنامية ايضا وذلك بان تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى تصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يكون المنى
الا بعد عظم الاعضاء وهذه الاربع تخدمها اربع اخرى جعلها خادمة للاربع التى تقدمت كلها لانها تخدم الغاذية الخادمة للنامية مع كونها خادمة
للباقيات كما مر الاولى الجاذبة وهى التى تجذب الحق اليه من الغذاء وتدل على وجودها وجوه خمسة الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة لسبب طبيعى
والا لامتنع حركته الى جهة العلو بل كان يجب ان يتحرك الى السفل وعند كونه ثقيلا والثانى ان الغذاء قد يزدرد اى يبتلع المنتكس الغذاء ابتلاعا تاما
وهو يكون حركته الى علو ولا ارادة له اما من الغذاء فاذ لا شعور له فلا يتصور منه ارادة واما من المعدة فانه قد يصلب الغذاء من الفم الى المعدة عند
شدة الحاجة اليه بلا ارادة من المعدة بل تدبر بدلالة انسان صنعة ليضعه مقابله الغذاء فيجذب الى داخل فيجب ان يكون قسرية فلا يدرس قاسر وهو
اما دفع من خرق بان يقال الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه واما جذب من تحت وهو ان تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو الخلط الوصالى انه متى تغذى
الانسان غذاء ثم تناول بعده شيئا حلوا واستول الشئ وجعل الخارج يخرج بالشئ الحلو وليس ذلك الا بجذب المعدة له اى الحلو الى قوة بواسطة محبتها اياه طبعا واذا
تناول الانسان دواء مسهلا كريها فالمرى والمعدة تدفعان نفسه ولفظه ولا يندفع بالشئ بلا اختيار الوجه الثالث قد نصب المعدة تجذب
الغذاء فى بعض الحيوان القصير الحلق كالنعاج حتى يخرج عند الاعتذار بحث ملاقى فمه لكونه واسعا وما تحت الاربع قصبا الى اجذاب الغذاء فدل هذه الوجوه المعلمة
على ان فى المعدة قوة جاذبة الوجه الرابع الوجع يعود انقطاع الغذاء عن قريب اذا فصل عن الفصول استدعوه الى المنى حتى كان كانه تجذب الاعضاء الى داخل
جذب الحجر الدم الى داخلها وقد سمى بعضهم الوجع حيوانا مستقلا الى المنى هذه بهذا الوجه وجود الجاذبة فى الوجع الوجه الخامس الدم يكون فى الكبد محلولا
بالصفات الثلاث اعنى الدم والصفراء والسوداء ثم تمتاز تلك الامور المختلطة وتصب الى كل عضو نوع من الرطوبة تليق به فلولا ان فى كل عضو قوة
جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة به لما تميز ذلك التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على حدة دايما او اكثريا وهذه الجاذبة هى قوة الجاذبة فى جملة الاعضاء
الثانية من الاربع الخادمة للهاضمة وهى تجذب الغذاء الذى يصير جزءا بالفعل من العضو فهى غير الجاذبة التى تصير جزءا اى اعنى القوة التى تسمى صيرورة الاغذية جزءا
بالفعل من الاعضاء وفى كليات القانون واما الهاضمة فهى التى تخرج جذبته الى الجاذبة وامسكت الماسكة الى تقوام مهيا لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح لمحله
لما الغذاء بالفعل قال للامام الرازى هذا الكلام نص فى ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويريد انه جعل الغاذية مجرد القوى الاربع التى منها الهاضمة فلسلم
ذلك الفرق فيقول اذا اخذت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة فللدم صورة نوعية واذا صار شيئا بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى
عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية فانا نعلم ان اذا كان ماسك من الطبخ ما لاجله يستعد استعدادا لمادة الصورة الدموية واستعد
استعدادا للصورة العضوية حتى الى ان يزول عنها الاول ويحدث فيها الاخرى فههنا حالتان احديهما سابقة وهى تراعيد استعدادا وقبول الصورة العضوية والاخرى
لاحقة وهى حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله وهى اى الهضم الذى هو فعل الهاضمة استعداد لاستعداد
وتفرقة بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التى هو كون ما اعنى حصول الصورة العضوية اعنى ثم اعتبر من الامام عليه اولا بما اشار اليه المص بقوله
ويمكن ان يقال المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه وعدم على ما فى المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة محركة للغذاء فى الكيف الى الصورة
المشابهة لصورة العضو وكل ما يحرك شيئا الى شئ اخر فهو الموصل الى ذلك الاخر فتكون الفاعل للتغيرين قوة واحدة اما الصورة فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحريك
عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكمية فظاهرة ايضا لان ما يحرك شيئا الى شئ كان المتوجه اليه غاية المحرك والمعنى تكونه غاية ان المقصود الاصلى
هو فعل ذلك الشئ وقد اعترض ابن سينا بذلك حيث احتج على ان هذه كل حركة سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجبة موصلة
ومحال ان يكون هذه العلة غير التى ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يعنى انه لما كان المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل
الى العضو ايضا الهاضمة فهى الغاذية لا غير واعترض ثانيا بما ذكره المص كيف والمراد بالقوة ههنا المحركة للمادة لفيضان الصورة عليها والمنهض لها
هو واهب الصور والقوة الهاضمة هى المحركة بطبخها ونضجها للاستعدادات المختلفة بالقوة اى الشدة والضعف التى من جملتها ما تعد المادة لفيضان
الصورة العضوية وتلك القوة المحركة لهذه الاستعدادات مغايرة عن قوة اخرى فى الاعضاء لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة وتمت
التغذية فاذن لا فرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس فى شئ من كتبه الغاذية سوى هذه الاربع التى سيناها القوادم وقال ابن سينا بل

المسيحى على ما فى المباحث الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها والاظهر ان تعالى وعد الهاضمة منها حيث قال فى باب القوى والافعال والارواح
من كتاب الهاية الغاذية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهى التى تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذى والرابعة الدافعة واعلم ان الغذاء
مركب من جوهرين احدهما صالح لان يشبه بالمغتذى والثانى غير صالح ولا ان الهاضمة تكمل تعديل الغذاء الصالح لتجزيه على ما مر فهذه الفضلات التى
لا تصلح للتشبه منه اى من الغذاء المدفوع تدفق الخليط حتى تندفع وتخلط الدقيق فانه قد تشتد به جرم العضو لدقته فلا تندفع تلك الاجزاء المشتدة
فيه فاذا غلظ لم تشتد به العضو وانفرد بالكلية وتقطع الفرج فانه يلتزق بالعضو فلا تندفع الا اذا قطع والاعداء والعادة من الهاضمة اما بذاتها كما فى
المجارى مثل البازى فان حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج الى الماء وفى الجبة فانها تاكل التراب وتجعله كيموسا من غير استعانة بماء
وفى الجمل فانه ياكل اياما متتابعة بلا شرب ماء او لخاصية رطوبة مائية كما فى الادمى واكثر الحيوانات ثم الهضم الذى هو فعل الهاضمة مراتب
اربعة الاول فى المعدة بان يجعل الغذاء كيموسا وهو جسم كما الكشل الخاثر فى بياضه وقوامه وذلك المزج تبتدى فى الفم لانصال سطحه بسطح معدة
حتى سطح واحد على طريقة سطح الباطن من القرع الذى له عنق طويل وراس مدور وبذلك يعمل الغذاء الممضوغ فى انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة
منها ولا المدقوقة بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيتها بالمضغ المرتبة الثانية فى الكبد فان الغذاء بعد ما صار كيموسا اذا اندفع كثيفه الى الامعاء
للدفع الجذب لطيفه من المعدة ومنها اى ومن تلك الامعاء التى اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف الى الكبد ما سار ربا وهى عروق دقاق صلبة
ضيقة تحاذيها واصلة بين الكبد واخر المعدة وجميع الامعاء كالمصفاة قالوا واذا اندفع الى ما سار ربا صار الى العرق المستى باب الكبد وهو عرق
كبير منشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة فتشعب طرفه الخارج يتصل فوهاتها بفوهات الماسار ربا وشعب طرفه الاخر منفصل متفاوت
ودق جدا فى الانتهاء والانقسام وينفذ فى الكبد بحيث لا يخلو شئ من اجزائه عن شعب هذا العرق فاذا نفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد حلا قيا
لكله فينطبخ فيها اى فى الكبد انطباخا تاما فيصير كيموسا وتختمر الاخلاط الاربعة المتولدة مساكل بعضها عن بعض وذلك لان الاجزاء اللطيفة الماسارية
منه اى ما كان من اجزائه لطيفا فيه نارية اى حرارة ويبس مجاورة وتفحمه ويميل الى الاحتراق وتختمر حلوها اى ولحمه ما كان ونضجه يعلو سائر الاجزاء
الغذائية كالزغوة وهى الصفراء وفيها حرارة لما مر من ان فاعل الحرارة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعى من الصفراء رغوة الدم
وسببه الفاعل هو الحرارة المعتدلة واما المحترق منها فناعلها الحرارة النارية فى الغاية والاجزاء الكثيفة الارضية اى التى فيها برودة ويبس اما لطبيعها
واما لشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد ترسب فيها اى فى الاجزاء الغذائية كالثفل وهى السوداء وفيها حموضة قالوا والطبيعى من السوداء
عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والحموضة وما انصبت منها الى فم المعدة ليدفع غيرها ويبقى على الجوع حاصل بعض وسببه الفاعل حرارة معتدلة واما المحترق
منها فناعلها حرارة مجاورة عن الاعتدال والسبب الملائم للسوداء هو التبريد الخلط قليل الرطوبة من الاغذية وما بقى منها اى بين الدموية والفكر منه
ما فيه نضج وهو الدم وما لم يحلو اى حايل الى الحلاوة فكون حلوا بالقياس الى المرتبتين ومنه ما هو نيء اى فى لم ينضج انضباجا تاما بعد كانه دم غير تام النضج
وهو البلغم وفيه حلاوة ما لكونه دما غير نضج وكلما كان البلغم اقرب الى النضج كان احلى لزيادة قربه من الدم وكل واحد من هذه الاربعة اما طبيعى
او غير طبيعى وذلك اعنى كونه غير طبيعى اما لتغير مزاجه فى نفسه عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح لان يصير جزءا من الاعضاء واما لمخالطة مخالط
اياه من اخلاط اخر غير طبيعية او رطوبة غريبة يرد عليه من خارج ولها اى وللاخلاط الغير الطبيعية اسماء يعرفها الاطباء لست اطالبها بها فان
اشتهيت ان تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية المرتبة الثالثة فى العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها فى الكبد تنصب الى العروق
النابتة من جانبه الجذب المستى بالاجوف المقابل للعرق النابت من مقعر الحس بالباب ثم تندفع الاخلاط فى العروق المتشعبة من
الاجوف مختلطة بعضها ببعض فتنضم الاخلاط انضماما تاما فوق ما كان لها فى الكبد وهناك تميز ما يصلح غذاء لكل عضو عضو فيصير مستعدا لان
تجذبه جاذبة العضو المرتبة الرابعة فى الاعضاء فان الغذاء اذا سلك فى العروق الكبار الى الجداول ثم منها الى السواقى ثم الى الاوانى ثم الى
العروق اللبنية ترشح الغذاء من فوهاتها اى فوهات اللبنية الشعرية على الاعضاء وحصل لها فى الاعضاء كل عضو اى حصل عاجزة كل عضو للاغذية
المترشحة عليها التشبه به اتصالا وقد دخل به كنى الذبول ولوما وقد دخل به كنى البرص والبهق وفى القوام وقد دخل به كنى الاستسقاء اللحمى و
الصواب الموافق للمباحث المشرقية ما قدمناه من ان الاخلاط فى الاستسقاء اللحمى بالالصاق وفى الذبول فى تحصيل بدل ما تحلل وفى البرص
والبهق فى التشبيه حيث التوام والماهية فنهاية الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا لا يصلح ان يصير جزءا من المحتذى

فيحتاج الى دفعه فالاولى التي في المعدة الثقل الذي يدفع من طريق الامعاء والثانية التي في الكبد البول وهو الاكثر والباقي المرتان السوداء والصفراء
المدفعتان من الطحال والمرارة والثالثة التي في العروق الرطوبة المائية المدفوعة بالبول والاخرى التي تصير عرقا وجعل البول فضلة المرتبة الثالثة
مخالف لما في المباحث المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء والدرابة المني ولذلك اي ولكونه فضلا للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزء من المختلف
بالفعل بل من اجزاء الاصلية المتكونة من المني تصح استدراع الطبائع منه حالا تصح مثله اي مثل ذلك الاضعاف استدراع اجسام من الدم
او سائر الاخلاط وذلك لان استدراعهم يورث وهنا في جوامع الاعضاء الاصلية المتولدة من المني دون غيره من الاخلاط التشبيه الثاني في الغذاء
ما تقوم بدل ما تحلل من الشيء بالاستحالة الى نوعه وتقال ظاهرا بالقوة والقوة القريبة والمعتبرة هذه المعاني لوهم ان للغذاء معاني اربعة وعبارة الامام
الرازي في كتابيه احكاما الغذاء هو الذي يقوم بدل ما تحلل من الشيء بالاستحالة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو موجود بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا
لم يحتج الى غير الانتقاق في الانفعال ويقال له غذاء هذا ما صار جزءا من المغتذي شبيها به بالفعل فقوله وقد يقال له تفصيل لما قبله لا اسهم فلو كان بالفاء
لكان اظهر ولم يشتبه على احد ان معانيه ثلثة والمشهور فيما بين الاطباء ان البسيط لا يصير غذاء الحيوان وله برهان عليه بل فيه اشكال اذ لا شك
ان انبات هذب الماء الى الغذاء ويصير ذلك الماء جزء منه فلم لا يجوز حلوله في الحيوان الثالثة من الاربع الجاذبة الماسكة وهي القوة التي تمسك الغذاء
ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها والانسب ان تقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام الرازي وابن سينا ولكنه انما اخرها لان الهاضمة في تغييرها وتنقيتها
اي وصف وجود الماسكة في المعدة احتواؤها الغذاء من كل الجوانب وليس ذلك لامتلاء المعدة فانها تحتوي وان قل الغذاء بحيث ليس سهما فقط اصلا
واذا ضعف المعدة لم تحصل ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم وان كثر الغذاء مع ضعف المعدة حصلت التراقي والنفخ ببطئ الاستمراء وبالتدريج
تساهل هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ما ذكره الامام في المباحث من انا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا كالاشربة والاحشاء الرقيقة وشرحنا
في ذلك الوقت بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل الجوانب قال ووجدنا بالبواب منطبقا بحيث لا يمكن ان يسيل منه شيء من ذلك الغذاء الرطب
ولو ان حيوانا تناول غذاء اعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما رأينا الرقيق الذي من شانه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شانه
النزول نازلا علمنا ان ههنا قوة تمسك شيئا غير شيء وتثبتها في الرحم احتواؤها على الرحم الذي هو الولد واطوار بحيث لا يزل ولو شق الجوف
الحامل من اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم برفق لوجد الرحم منضما من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لا يمكن ان يدخل
فيه الميل فلو لم يكن في جوانب الرحم قوة ممسكة لما كان الامر كذلك وايضا جرم المني بعض بطبعه الحركة الى اسفل فلولا ان في الرحم قوة ممسكة لما وقف
وكذلك ثبت بهذا الطريق القوة الماسكة في الاعضاء كلها فانها تمسك الرطوبات التي من اغذيتها وما تحلله فلما رأينا الرقيق والثقيل اي الجسم
الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات والاحشاء الرقيقة في المعدة على ما هو والمني في الرحم والاخلاط في الاعضاء الذي من شانه النزول لا يترك
رأينا ظاهرا اي الغليظ الخشن الذي ليس من شانه النزول كالعظم الكبير الجسم الخشن الوزن على ما تقدم يترك علمنا ان ثمة اي في كل واحد من الجلد و
الرحم والاعضاء قوة ماسكة الرابعة من القوى الخادمة الدافعة اما الغذاء المهيأ للعضو اليه فحين يدفعها حاذبة العضو في حرب الغذاء واما
للفضل فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلاط الغليظة فيجذب كل عضو ما يلائمه ويدفع ما يناقضه ولولا دفعها اياه لم يحل شيء من الاعضاء عن
الاخلاط التي تفسده وايضا يجذبه ترك هذه الكناية الى اي يحرك كل احد من نفسه عند التبرز اذا كان البراز معتدلا وكانت في الامعاء فضل لذاعة
كانت معدته وامعاؤه وسائر احشائه تنزعج عن موضعها وتحرك الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما اكلح المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة
فلذلك ما يعرض له في الزحير ويدل عليه ايضا التي من غير اختيار وما تراه يخرج في المعدة من الانزعاج عن موضعها الى فوق حيث تتحرك معها عامة الاحشاء
وكذا يدل عليه سائر الاستفراغات البحرانية وغيرها اذ لا بد لها من دافع يدفعها سيما اثبات تعدد القوى وتغايرها بالذوات على ما رأى الحكماء
بناء اي مبني على اصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا جاز ان تستند الكل الى جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة بالذات وقد ثبت
فيما مر صحته اي صحة هذا الاصل وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها ثم ان سلمنا صحته فلنا شرطه عدم تعدد الالات
والقوابل اذ مع تعددها يجوز ان يصدر عن الواحد اشياء ممكنة اتفاقا وانه اي ان عدم تعدد الآلة والقابل فيما نحن بصدده غير معلوم لجواز
ان لا يكون ممسك الاقوة واحدة تجذب الطعام بآلة وممسكة ماء وبعضه سالكة ويدفع الفضل بآلة رابعة وتولد الغذاء ثانية بآلة من المتخلل وثالثة
انتقص او ساوى فلا تعدد في هذه القوى الا بالاعتبار وما قال بذلك من انا نرى قوى العضو قويا في احد بها اي احد القوى

وضعيفا

وضعيفا في الاخرى مهما امران متغايران قطعا لامتناع اجتماع المتنافيين في ذات واحدة ضعيف لجواز ان يكون ذلك الاختلاف في العضو لضعف الآلة واختلاف
فيها لا لضعف وقوة في ذات القوة لم يتعرض لابطال القوى سيما قوة المصورة كما زعموه ان تامل في عجائب الافعال الكائنة في عالم الطبيعة من النباتات المختلفة
الانواع والحيوانات المشابهة الخلق السالمة لتلك الافعال العجيبة من الاتقان والاحكام اقصى الغاية وكان ذلك التامل راجعا الى فطنة وانصاف بادعا على فطرة
السليم الى نظر الناس عليها من الذكاء والميل الى الصواب ولم يتم بصيرة التقليد من اهل الاهواء ولم يكن اسيرا في مطموس الوهم اي في سجنه بان لا يطلب علمه
ما غفله علم ذلك المتامل بالضرورة انها اي تلك الافعال العجيبة البالغة في تلك الدرجة العالية لا يمكن ان تستند الى قوى سبقة او مركبة عديمة الشعور بالغرض
صادرة عنها سيما ما حدث في الحيوانات من الصور والاشكال والتخطيطات المختلفة والاوضاع المتلائمة في الرحم وما تحاص فيه من الصور النوعية و
القوى التابعة لها على تلك المادة المتشابهة الاجزاء على الوجه الاصوب وما يراه فيها اي في تلك الامور الخارجة والمفاضة من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الافهام وتحيرت
عن ادراكها العقول والاوهام قد بلغ المدون منها اي من تلك الحكم والمصالح كما علم في الكتب التي دونت فيها منافع اعضاء الحيوان واشكالها ومقاديرها
واوضاعها خمسة الاف وما لا تعلم منها اكثر مما علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل وعلم ذلك المتامل على امر ورا الاستبدادية ولا يحتمل التعليق بوجه من الوجوه
ايضا اي تلك الافعال المذكورة لا تصدر الا عن عليم كامل عالم خبير بتواطن الاشياء وما يخفى منها حكيم يتبين افعاله مطابقة للمنافع التي تتصور ترتبها عليها
قدير على كل ما تعلقت به مشيته بعد علمه المحيط كما نطق به الكتاب الكريم في غير مواضع في معرض الاستدلال على عظمة الصانع وكماله منها قوله تع هو الذي
يصوركم في الارحام كيف يشاء فدل الغرابة في معرضه على انه علم ضروري يستدل به على تحقيق هذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه على ان في الاعتراف بالفاعل المختار واسناد الاشياء اليه اشارة كما مرت اليه الاشارة مرة بعد اخرى فائدة جليلة هي ان هذه المذروحة من كثير من
اضاليل هذه التخيلات التي تكذبها العقل الصريح وبابا الذهن الصحيح ولا تقبلها طبع سليم ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ
هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب مثل المبدأ والمثل المآب متمهات الاقران على امرين متفرعين على ثبوت القوى وتوردها
الاول قالوا وهذه القوى الاربع الخادمة للاربع الاول تخدمها الكيفيات الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء
في الكيف وهي لا تحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولا تحصلان الا بحركة ملائمة فحصل الهاضمة الحرارة كيفية وابنية وكل واحد من الجذب
والدفع حركة واحدة ابنية والامساك وان لم يكن في نفسه حركة بل هو منع من الحركة الا انه لا يحصل الا بتحريك اللحم المجذوب الى مسه الاشتمال فلا بد فيه ايضا
من الحركة الابنية واذا ثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة ولا شك ان الرطوبة ممتنعة محدرة فلا تنفع بالذات شيئا من القوى بل هي محاصة في
فعلها وحركاتها الى الحرارة التي تعاونها فالحركة فيها اكثر كما لها هضمة كان حاجتها الى الحرارة اكثر واشد ثم الجاذبة لانها تحتاج الى حركات في الابنية
كسر قوية قالوا والاجذاب انما تفعل القوة كما في المغناطيس واما باضطرار الخلاء كما جذاب الماء في الزرقات واما بالحرارة كما في السراج وان كان
هذا الضرب راجعا في الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب اقوى ثم الدافعة لان فعلها تحريك محض ثم الماسكة
لما مر من ان فعلها لا يحصل الا بتحريك اللحم لكن لما كان هذه تمسك الماسكة للغذاء اكثر من حدة تحريكها اللحم كان احتياجها اقل واشد القوى حاجة
الى اليبوسة الماسكة لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة في ذلك جدا ثم الجاذبة لان حاجتها الى التحريك اهون من حاجتها الى
تسكين اجزاء آلتها وتثبيتها باليبوسة ليتمكن من التحريك ثم الدافعة وذلك لان فعلها التحريك ايضا واليبوسة تعدم زيادة تمكن المدروج والتهيأ
من الاعضاء الذي لا بد منه في الحركة ولو كان في جوهر الروح او الآلة استرخاء بسبب الرطوبة لتعسرت الحركة وحيث كانت الحركة في الجاذبة اقوى كانت
حاجتها الى اليبوسة اشد والماسكة لا حاجة لها الى اليبوسة بل الى الرطوبة المعينة اياها في التفريق والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات
لافعال هذه القوى تحرم بالعرض الماسكة ما عانتها على حبس اللحم المورث على معينة الامتثال الصالح للامساك وعدم تحريك الدافعة بانها تمنع تحلل
الريح المعينة على الدفع وايضا تغلظها وكلما كانت الريح اغلظ كانت اعون وايضا تجمع اللحم العامر وتكثفه فتكون اقوى في الدفع فظهر مما ذكر ان
الحرارة تخدم جميع هذه القوى والبرودة لا تخدم الا الماسكة والدافعة واليبوسة تخدم جاسوس الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط القسم الثاني في تعداد
هذه القوى في بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح وجاذبة ايضا لغذاء البدن من خارج وبالجملة فتجعل المعدة بانه الاعضاء وتهيئة الغذاء
لسائر الاعضاء وبانه للاغذية وكذا كثير من الاعضاء كالكبد وسائر ادوات الغذاء وفي المباحث المشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع توجد
في المعدة مضاعفة احديها التي تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتي تمسكه هناك والتي تدفع الى ما يصلح ان يكون دما والتي يدفعه الى الكبد

والثانية التي تحدث الى المدرك غذاء على الخصوص وتسكنه هناك وتغذيها الى جوهرها وتدفع الفضلات منها وكذا الحال في الكبد لان التغذي الى الدم غير التغذي الى جوهر
الكبد كما ان التغذي الى العضلة غير التغذي الى جوهر المدرك وهذه الثانية موجودة باجزائها الاربعة في جميع اعضاء البدن على الظاهر في جواهرها واما في المدرك والكبد فهي
منها ايضا الاولى باجزائها الاربعة ثم قال الامام الرازي ان كان هذا حقا وجب ان يحكم في الفم واللسان والمري والامعاء والعروق المسماة بساريقا وبالجملة
في جميع اعضاء الهضم انقسام الكيفية في النفس الحيوانية وهي خلاف التي لا توجد في النبات بسائله وهل ما يدركه واما محركة لان اعتبار الحيوان عن مثال كانه
في القوى الطبيعية اما بين القوتين والمدركة اما ظاهرة واما باطنة فهذه انواع ثلثة النوع الاول القوى المدركة الظاهرة قدم المدركة على المحركة لان كونها انما هو
بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها وهي المشاعر اي الحواس الخمس الاول البصر والمحل فيه اي في الابصار قولان بل اقوال ثلثة
مشهورة الاول ان الثالث قريب من الشعر لدن المعرف قرنه وعدها قولا واحدا الاول وهو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين انه انما يحصل الابصار
بانعكاس صورة المرئي متوسطا الهواء المشف الذي لا لون له فلا يستر ما وراءه الى الرطوبة الجليدية التي في العين وانطباعها في جزء منها الى من تلك الجليدية
وذلك الجزء الذي ينطبع فيه الصورة زاوية راس مخروط متوهم لا وجود له اصلا قاعدته سطح المرئي وراسه عند الباصرة ولذلك اي ولان الابصار بالانطباع
على الوجه المذكور دون خروج الشعاع نرى القرص اعظم من البدر مع تساويهما في المقدار بحسب نفس الامر بل مع انما والمرئي في حالتي القرب والبعد وذلك
لان الوتر الواحد الذي هو امتداد سطح المرئي كلما قرب من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان هبطان زاوية كان اكبر فاذا بعد عنه
تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان الخطوط سائلا فاوتر عندها زاوية اصغر كما تشهد به الفطرة السليمة والنفس انما تدرك الصغير والكبير في المرئي باعتبار تلك
الزاوية فاما اذا كانت صغيرة كانت الجزء الواقع من الجليدية صغيرا فيرتسم صورة المرئي فيه صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع منها كبيرا فيرتسم
صورته فيه كبيرا ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية موصوفة ايضا كما ذهب اليه واحد اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه
القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث لان الابصار كيف حاصل
بمجرد القاعدة بل لراس المخروط منه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرئي صغرا وكبرا بتفاوت راسه دقة وغلظا الا يرى ان الابصار ان كان بالانطباع
كما زعموه كان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع على ما صوروه من لزوم المخروط جاز ان يظهر التفاوت
فيه بحسبها ويدل على صحة القول الاول ان من نظر الى الشمس بحدقتي واحد نظرا طويلا ثم اغمض عينيه فانها يبقى صورتها في العين مدة مديدة ما
حتى كانه بعد الغمض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة الخضراء جدا ساعة طويلة نظرا شديدا ثم فان غمض عينيه سكنت تلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون
اخر لا يبصر خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه فانه يحس كانه ناظر اليها فعلم ان الابصار بانطباع صورة المرئي كما كان الامر كذلك وما يدل على
صحته ايضا ان يقال لو اي للبصر ادراكه اسوة سائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل ذلك الشيء بالمحسوس بل
ادراكها اياها انما هو لان الحس بانها فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر لخروج شيء منه الى المبصر بل لان صورته ثابتة فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد
الشعاع ويمكن ان يقال على الدليل الاول انه لعله اي لعل ما ذكرتموه من تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد بسبب اخر لا لانطباعه في جزء
اكبر او اصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه وان يقال على الثاني ان الصورة اي صورة الشمس او الروضة انما تبقى في الخيال دون الجليدية الا يرى
انه لا يتفاوت الحال بالنسبة الى الابصار في هذه الحالة قطعا وان يقال على الثالث انه ممثل وقياس للبصر على الحواس الاخر ملاحظ معتبر اذ من
الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة لخروج شيء منها الى مدركها دون ما في الحواس الظاهرة حتى انتفاء الانطباع بوجوه والعمدة في الاحتجاج عليه ما
ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير كون الابصار بنفس الانطباع او مشروطا به ان
لا يبصر من الاشياء الا قدر نقطة الناظر منها وهو السواد الاصغر الذي في انسان العين كما سيصرح به العالم والجواب انه لا يمتنع حصول
شبح الكبير في الصغير اما المحال حصول ذلك الشكل بعينه في الصغير والحاصل كما ذكرنا في الجواب ان هذا الذي اورده جالينوس انما يرد على
من يرى ويعتقد ان المبصر نفس الشبح المنطبع في الجليدية كما توهمه المتاخرون من كلام المعلم الاول وحكوه عنه واما من يزعم ان حصول
الشبح شرط للابصار وان المبصر هو ذلك الامر الخارجي فلا يرد عليه ذلك الذي اورده فان شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا لابصاره
على ما هو عليه وهذا الاخير هو الحق على القول بالانطباع وفي الملخص لبيان المتاخرين لم يفهموا كلامه وحكوه على ما لا يشفي فان قالوا ان هذه الصورة
نفس الابصار والعين قالوا انما الابصار والمبصر معا واما الموجود بالخارجي فغير مرئي اصلا ثم انهم تعصبوا لهذه الخرافات وعرضوا

لمعلمهم لطعن الطاعنين فهم كالدواء السوء الصناعة الجيد القول انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط منتفخ راسه بالعين وقاعدته بالمبصر
والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه الثلثة الاول ان ذلك
المخروط مصمت الثاني انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق وقد اختلفوا احيانا عند مركز البصر واتصلت منه الى المبصر فاوقع عليه
الخارج تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك لا يحكي على البصر الا جزء التي في غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين
جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم منتهي الى المبصر ثم يتحرك الى سطحه حركة سريعة حدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم
بان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا لكانت منطبعة في موضع معين منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائي
من الجانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها بصفائها الى الوجه الا يرى انه اذا قرب الوجه منها تخيل الصورة مرتسمة في
سطحها واذا بعد عنها توهم انها فارقت فيها مع علمنا بان المرآة ليس لها غور بذلك المقدار وهذا مذهب ثالث وهو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن
الهواء الذي بينها وبين المرئي يكيف بكيفية الشعاع الذي فيها ويصير كذلك آلة في الابصار ولما كان هذا ايضا مبنيا على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني
كما مر وبطلانه اي المذهب الثاني انه اذا كان هناك ريح عاصفة او اضطراب في الهواء وجب ان تتشوش تلك الشعاعات الخارجة من العين
وتضل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما يقابله لا ما يساره به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي تحملها الهواء المتشوش
المتموج لا جرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جانب الى جانب واشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث بما يقوله وانما نعلم قرون
ان النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان يوتر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة اي يستحيل ان يتوتر ذلك النور على قرن الهواء والا فلا يخلو
يصل الى الثوابت ويصل بعضه كرة العالم ويستحيل ايضا ان يتوتر بعضه على اعالم ما بينهما الى كيفية بل يتوتر ذلك العصفور او الانسان او الفيل ان
كان كله نورا لما امتد ولا اصل الى كيفيته من الهواء عشره فرايح وان لم يكن هذا حليا في العقل فلا جل جزء واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده
الى الثوابت ولا اصالة الشعاع الذي في العين ما بينهما الى جوهره فيبطل القول بالشعاع وتوسط في الابصار مطلقا قال الامام الرازي في المباحث حاصل الكلام
في هذا المقام ان نقول اما نعلم علما ضروريا بان العين على صغرها لا يمكن ان يحيل بنصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يصل بعض كرته ولا ان يدخل فيها
صورة نصفه فالمذاهب الثلثة طامة الفساد بتامل قليل في هذا الذي ذكرناه واني لا تعجب من اشتهار تلك المذاهب واقبال على قبولها قال ومن المحتمل ان
يقال الابصار بشعور مخصوص في ذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وساير الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة
من غير ان يخرج عنه جسم او ينطبع فيه صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الاقتران لبسا على طرفي النقيض بسببها قلنا الابصار بالانطباع
او بخروج الشعاع فانه ينفذ في الجسم الشفاف المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهواء سيتبين ما سنذكره في الشفاف الذي يشبهه بحالين لشبهين الهواء
كالماء والبلور سنعطيها هذا انما يظهر على القول بخروج الشعاع وفي الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط كما مر اليه الاشارة في صدر الكتاب سند الى المرئي
على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الخلط والدقة فان تفرقه هناك تتفاوت بان يكون ما يلي الرائي هواء وما يلي المرئي ماء مثلا
فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انقطعت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي فكبر زاوية راس المخروط منها اكثر منها في
الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اعظم ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى جانب السهم فيرى اصغر واما على القول بالانطباع فليس هنا
مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف على الاستقامة او الانعطاف الا على سبيل التوهم الخفي والتخيل الغرق فيختلف حال زاوية راس المخروط و
الجزء الواقع من الجليدية فيتفاوت ايضا المرئي الواحد اصغر او كبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون بزاوية اصغر من زاوية الرؤية
بكثير ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية فقد اخطأ فوضع بيانه غير هذا الموضع وقد بينه بعض من خاض الحق من محققي صناعة المناظر
وانه ينعكس الشعاع البصري وغيره من السطح الصقيل كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعني زاوية الشعاع
وليكن تصوير الانعكاس آ الحدقة وجـ د سطح الماء وب هو المرئي من سطحه وه مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من
الحدقة فآب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي وه ب هو الشعاع المنعكس وزاوية آ ب ح زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ح
وزاوية ه ب د زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية الاولى ولما تساويا وجب ان تساويا ايضا زاوية آ ب د ه ب ح واما زاوية
آ ب د فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد سمي هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي منطبق عليه الخط المنعكس

واما تصوير الانعطاف فهو ان نفرض د ا الحدقة و ا ب المرئي فاذا لاقى الشعاع المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي الخطان
المستقيمان واذا كان محدبا بحيث يكون مالي البصر اغلظ فالواصل اليها الخطان الاسودان المنعطفان عن الاستقامة الى ثم المخروط وزاوية
الانعطاف هي الزاوية المحقوفة من الخط المنعطف مفروضا على الاستقامة والانعطاف اكثر زاوية ج د ا وهذا الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس على زاوية
مساوية لزاوية الشعاع لوازم كثيرة من رؤية الشخص على النظر منتكسا ورؤية الصبية في الماء الكالاجاصة وكونها السنا الان لبيانها فانها خروج من الصناعة
الكلامية واما رؤية الصبية كذلك فمن لوازم الانعطاف لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الاخرين كما مر وذلك في المرصد الرابع من الموصل
واما رؤية الشجر منتكسا فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ولنشر اليها اشارة خفية وهي ان نفرض خط ا ب عرض النهر و خط ج ب
الشجر القائم على شفة ه ا الحدقة ونفرض على ا ب نقطتي د و ز وعلى ج ب نقطتي ح ط فاذا خرج من ه خط شعاعي الى د و ز وجب ان ينعكس
الاول الى نقطة ط فيكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية ه د ا كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط د ب وان ينعكس الاخر الى نقطة ح فتساوي ايضا شعاعية
ه ز ا وانعكاسية ح ز ب حتى يكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى البصر كاوتار الالة الحدبة المسماة بجنك على ما مر في ذلك المرصد فيكون المنعكس الى
راس البصر اطول من المنعكس الى ما تحته ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها الرؤية بمروج الاشعة على الاستقامة فيكون راس الشجر عندها
ادنى من عمق الماء وهكذا الى اسفله فيراه منتكسا راسه ابعد من سطح الماء غائرا فيه جدا ولا يجوز ان ينعكس الخط من د الى ط ومن ز الى ح والا
لكانت شعاعية ه د ا كانعكاسية ط د ب وهذه الانعكاسية اصغر من زاوية ه د ا المساوية لزاوية ح ز ب فيكون اكبر منها ايضا فيلزم ان يكون كل واحد
من زاويتي ه د ا ح ز ب اكبر من الاخرى هف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة كنقطة مثلا الخطان الى نقطتين من الشجر كنقطتي ح ط فلان مثلثا
مساواة الكل والجزء الذي هو واحد كالاعمى المشرف السمع اي القوة السامعة واما حصر الادراك السمعي كما سلف بوصول الهواء المنضغط بين
القارع والمقروع الى الصماخ لتؤثر حاصلة في العصبة المفروشة في موضع التي فيها هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة
وقرعها ادركته القوة الموضوعة فيها فاذا انخرقت تلك العصبة او بطل حسها بطل السمع المشر الثالث قوة الشم وهي قوة مستودعة في زائدتي
مقدم الدماغ كحلمتي الثدي وزعم بعضهم ان الرائحة تتادى اليه اي الى هذا المشر بتحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة وتخرق ومخالطته للمتوسط
من الهواء بين القوة الشامة وذلك الجسم وزعم الاخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما جاور محل هذه القوة
فيدركها من غير ان يخالطه شيء من اجزاء ذي الرائحة وايد ذلك بان ذا الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء انما ينفعل
بالرائحة من مجاورة ولا شك ان كيفية المتاثر اضعف من كيفية المؤثر وهذا هو الحق لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولو بطل وزنه
ما كان ولو كان ذلك بتحلل لما منع ذلك وانت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار الشم في الوجه الاول ولا ينافي حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معا وتارة
بدلا عن الاخر لما ذكر بعض المحققين احتج الاولون لوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروائح وتنشرها وكذلك كل من الدلك والتبخير بدكها وتنشرها والبيع يكثفها
وكثفها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل قلنا لا نم ما ذكرتم بل الحرارة واضعافها تحركها اي تحرك الشامة والاقوية المتوسطة منها وبين ذي الرائحة فتقبل
الرائحة ادراكا وانتصافا وذلك اما تاثرها في الهواء واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة او تاثرها في الالة واعدادها للشم الثاني تقبل من كثرة الشم فلو لا انه
تحلل شيء منها لم يكن كذلك قلنا ليس ذبولها من كثرته بل من وصول النفس اليها وكثرة اللمس فانها يخلقانها واما مجرد انتشار الرائحة منها فلا
علة لها والا لم تتساوت مع الانتشار الشم وعدمه وموضع قطعا المشر الرابع الذوق وهو قوة مبثوثة اي منتشرة من بثه اذا نشره في العصب المفروش
على جرم اللسان واما يدرك هذه القوة الطعوم بواسطة الرطوبة المنبعثة عن الالة المسماة بالملعبة العذبة اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها المخالطة
للذوق فيحتمل ان يكون توسطها بان ينتشر فيه اجزاء من ذي الطعم ثم تغوص في اللسان فيدرك الزائدة طعمها فلا فائدة ح في تلك الرطوبة الا تسهيل
وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس بملابسة المحسوس من غير واسطة وان لم يكن توسطها بان سكنت تلك الرطوبة
بالطعوم من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة فاذا كانت الرطوبة اللعابية عديمة الطعم كما هو حالها في ذاتها اذ
الطعوم من الاجسام الى الزائدة تصير فيدركها كما مر وان خالطها طعم اما بان شكت او خالطها اجزاء من حامله لم تؤد تلك تصحيح بل مخلوطة بتلك الطعم
كما للمرضى الذين تغير لعابهم على احد الوجهين ولذلك كان المرور الذي غلب عليه مرارة الصفراء كدر الماء المتلبد والسكر الحلو مرا ومن ثم اي ومن
اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم تصحيح بل مخلوطة بما خالطها قال بعضهم الطعوم لا وجود لها في ذي الطعم اي فيما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل مثلا

وانما يوجد الطعوم في القوة الذائقة والالة الحاملة لها وكذلك سائر الكيفيات فالمرارة انما تعلم وجودها بالحس والذي تعطيه وتشهد به وجودها في العضو
الذي فيه القوة اللامسة عند مماسة النار واما وجودها في النار فهو مستفاد من ايماء النار لا تحل ولا تؤثر في غيرها الا بالتشبيه اي احداث الشبيه بما هو موجود
فيها وعلى هذا لو لم يكن النار حارة في نفسها لما سخنت غيرها وهو اي هذا الوهم يضحك في وتلاشي بالتامل فتسخين الجرم كالتحرك مع عدم حرارتها في نفسها والجواب
ان انكار المحسوسات التي علم وجودها في محالها بلا شبهة وسفسطة ظاهرة البطلان لا يستحق الجواب باظهار الخلل في مقدماتها لان مصادرتها للضرورة كافية في ذلك
المشعر الخامس اللمس وهو قوة مبثوثة في العصب المخالط لاكثر البدن سيما الجلد فان العصب يخالطه كله ليدرك به ان الهواء المجاور للبدن محرق او مجمد
فتحترز عنه كيلا يغير المزاج الذي بها الحيوة ومن الاعضاء التي ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها تميز الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة الالهية
ان لا يكون لها لمس ليلا تتادى بمرورها عليها وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغ للسوداء وكالرئة فانها واية الحركة لترويح القلب
فلا تحس في شيء من الاعضاء بل في اغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الافات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه اساس البدن وعمده وعليه اتكاله فلو
كان يحس لتاذى بالجمل وقد تقرر ان لمسها الالم في حد كلالة ولذلك كان اصابعه بالالم اذا احس شديد جدا شبهان الاول منهم من قال ان القوة
اللمسية اربع متغايرة بالذوات الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن
ومنهم من اثبت قوة خامسة تحكم بين الثقل والخفة ولا يصح كون الالة الحاملة للقوة واحدة مع تعدد القوى اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة
في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة لجواز ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة فاذا جاز اجتماعهما في محل جاز اجتماع اللامستين فيها ايضا
اذ ليستا متضادتين وكلها بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من قوى متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك المحسوسات وليست شعرية لما بحلولها
الذائقة ايضا قوى متعددة للتعدد والمذوقات كما يحلون اللامسة متعددة والمتعدد والمحسوسات قال الامام الرازي لهم ان يجيبوا عن هذا بانا انما اوجبنا
ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة على حدة ليتم التعرف بها والتميز عنها ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من المعاندة مغايرا
للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذلك الحال في سائر تلك المحسوسات كالطعوم فانها نوع كثير ليس منها الا نوع واحد من التضاد يمكن فيها
قوة واحدة ولم يمتنع ايه المصر لظهور ضعف المثالين من التقييدين قوة الذوق في ادراكها مشروطة باللمس اذ لا يصور ادراك ذوق بلا ملاصقة
بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة فندفعه بقوله ولا شك انها غيرها اذ لا تكفي فيها اي في ادراك الذائقة اللمس وحده بل يحتاج
معه الى توسط الرطوبة اللعابية واتصالها بها على ما مر فلا بد من التغاير وكيف لا والذوق تضاد اي اللمس باعتبار الغاية لان الذوق انما خلق للشعور بما
يلائم من المطعومات التي يستغني بها الحيوة لتجتلب واللمس خلق للشعور بما لا يلائم ليجتنب وبعضهم ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه
باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بد له من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه ويخرجه عن اعتداله وهي اللامسة الدافعة للضرر كما لا بد له من قوة جاذبة
للمنفعة فبهذا الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاحتراز عن جميع المنافيات واجبا دون اجلاب جميع الملائمات اقتضت اللامسة البدن
فانت الى الحيوة كان وجه خامسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وتمر اسفل منها في الدرجة الاولى فلو كان في الاعلى
حس آخر لكان حاصلا للانسان وهما البحث اي يمكن ان يحكم بهذا النوع اي الاول من الانواع الثلثة اعني ان الحواس المعلومة مختلفة بالقوة والضعف
في ادراكاتها تفاوتا في ذلك انما هو بحسب قوة المانعة وضعفها فكلما كان اقوى مانعة لمدركه كان اقوى ما حساسه وذلك اي التفاوت في المانعة
قوة وضعفا انما هو لغلظ الالة ورقتها فما هو اغلظ الة كان اشد مانعة وعلى هذا اضعف في الاحساس البصر اذ آلتها البؤبؤ وهو الطف من آلات سائر
الحواس ثم السمع وآلتها الهواء ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الاعضاء الصلبة الارضية فلذلك كانت ملاءمات
الذوق منافرات اشد ايلاما منها محسوسات مشتركة اي مشتركة في ادراكها الحواس الظاهرة فلا حاجة في الاحساس بها الى قوة اخرى كالمقادير
والاعداد والاوضاع والاشكال والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وهب لكل نوع محسوس قوة خاصة كما ذهب اليه جمع توجب
اثبات قوى اخرى لادراك هذه الامور لانها انواع مخالفة وقد اجاب عنه بانها محسوسة بالعرض لا بالذات اي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة
فيها الى قوة اخرى كما اشرنا اليه اما ذلك فلكل منها هو محسوس بالذات وقد يعرض كونها محسوسة بالعرض بقوله فانها انما تحس بواسطة اللون والضوء
او الحرارة والبرودة ونحوها وتفصيله ان يقال ان المبصر يحس بالعظم والبعد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون
واللمس يدرك جميعها بتوسط حر او برد او صلابة او لين والذوق يدرك العظم بان يدرك طعما كثيرا والبعد بان يجد طعما مختلفا والشم يدرك العدد

احكامها فهي تخدما للنوع العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما ولنختم هذا النوع الثاني بما كان الاول يرى وجود هذه القوى الخمس
الباطنة بعد والاعمال الخمسة التي هي ادراك المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظها والتصرف فيها لما اعتقدوا انه لا يصدر عن
الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه من النقد ثم ان سلمنا صحة قلنا لم لا يجوز ان يكون القوة واحدة والآلات متعددة او الشرائط فيصدر بكل
الافعال عنها بحسب تعددها كما يجوز عندنا في مواضع اخرى محل الحس المشترك والخيال هو البطن الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلثة اعظمها
الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما مؤدية على شكل الدودة فالحس المشترك في مقدمه اي مقدم البطن الاول لتفاوته المحسوسات
بالحواس الظاهرة اولا والخيال في مؤخره لانه خزانتها التي تحفظها ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره
على قياس حال حس المشترك والخيال في البطن الاول ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين ليأخذ من مقدم
المحسوسات التي في احد جانبيها ومن مقدم المتخيلة الحركة التي في الجانب الآخر فيصرف بالتركيب والتفصيل فيها اي في البطنين الاول والاخير
من الصور والمعاني والمشهور في الكتب المنقول عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في موضع
شيء من هذه القوى اذ لا جارس مشاكل بين الحواس فكيف مصادمة المؤدية الى الاختلاف والثالث انما عرف محلها المذكور بالآفة فانه اذا تطرق
آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها اي دون خلل غيرها من افعال سائر القوى ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحله
لما كان كذلك كما هو ظاهر لا يخفى النوع الثاني وهي البحث الثالث اكثر الكلام الذي نقلناه منهم في اثبات هذه القوى وتعددها بعد بناء
على ان القادر المختار الموجد لجميع الاشياء اراد بحكمة وارادة مبنيتين على ان المعنى العاقلة ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه في اثناء الكلام المنقول
متكلم في ذلك مستقل المدرك لجميع اصناف الادراكات هو النفس لوجوه الاول ما ذكرنا من الحكم بالكل على الجزئي في مثل قولنا زيد انسان وبكل جزئي
على انه غير الآخر اي والحكم سلب احد الجزئيين عن الآخر كما في قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة مدركة للكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات
مادية ومتخيلة والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز ان يكون هذه القوة الجسمانية اتفاقا فهي القوة العاقلة والثاني وجدان بلا شبهة ان
واحدا يسمع ويبصر ويجوع ويشبع وادراك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس الثالث ان النفس هي المدبرة للبدن المعين فهو اي
النفس بتأويل الانسان فاعل الجزئيات فاعلية من الافعال التدبيرية ولا بد له فيه اي في كونه فاعلا للافعال الجزئية من ادراك الجزئيات الصادرة
عنه اذ الواي الكلي نسبة الى الكل من احاد ذلك الكل واحد فلا يصلح الواي الكل لكونه مصدرا للبعض دون البعض فالنفس مدركة للجزئيات وفي
المباحث المشرقية هي مدبرة لبدن شخصي وتدبير الشيء الشخصي من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو فاذن هي مدركة للجزئيات
والخصم القائل بان النفس لا تدرك الجزئيات وجه الاول يعلم ضرورة ان ادراك المبصرات حاصل للبصر وادراك الاصوات للسمع وعلى هذا ادراك
سائر المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة وانكار ذلك مكابرة مصادمة للبديهة فلا يلتفت اليه الثاني انه كل عضو هو محل لقوة توجب انه يفعل
الذي نسب اليه فلولا انه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا انما يظهر في الحواس الظاهرة واما في الباطنة فمستعان بالتجارب الطبية من تحقق الآفة
متى حدثت في مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل الاحساسات السابقة ومتى حدثت في مؤخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال في
سائر القوى الباطنة الثالث اذا ادركنا الكثرة الشخصية مثلا فلا بد له اي لادراكنا اياها ان يرتسم في المدرك منا صورتها المتصفة بهذا
خصوص ووضع معين وحيز لازم لها ومن المحال ارتسام ماله وضع وحيز بما لا وضع ولا حيز له اعني النفس المجردة بل لا بد ان يكون ارتسامه في قوة
الواقع اما اذا تصور تربيعا مشخصا على مقدار مخصوص مجنحا بمربعين مخصوصين متلصقين على وضع معين هكذا
فانا نميز بين المربعات الثلثة ونشير الى وضع كل جزء من الآخر على معنى ان هو من صاحبه فاعد الحاضرين عن
عين المجنح والآخر عن يسار فلو كان محله اي محل ارتسام هذا المتصور هو النفس لزم كونها ان يكون هذا
النفس منقسما انقساما في الكم وانه بدل لانها مجردة عن المادة فلا تقبل الانقسام المقداري والجواب عن وجه الخصمان شيء من ذلك الذي ذكره
لا سيما كون الحواس الآلات والنفس هي المدركة فرتسم الجزئيات في كل الآلات ويدركها النفس بلا ملاحظتها لما ارتسم في الآلات فلا يلزم
انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز ويكون آفة الفعل باختلال الآلة دون المدرك ويصح اسناد الادراك الى كل الآلات وان لم يكن
مدركة حقيقة وهذا القدر الذي لا شبهة فيه الخصم كاف للمستدل في اثبات القوى المذكورة اذ نعلم بالضرورة انه لولا اختصاص كل عضو من

تلك الاعضاء القوة مخصوصة لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر وذلك شيء وجود القوى وتعددها وهو الخط النوع الثالث القوى
الفاعلة هي التي تحرك بها فيما سبق بالحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك او الاعانة على قياس ما مر في المدركة وفائدة العدول طاهر و
تنقسم الى قوة باعثة على الحركة وقوة محركة مباشرة للتحريك اما الباعثة وهي شوقية ونزوعية واما لجلب النفع وهي شهوية واما لدفع الضرر و
هي غضبية واما المحركة فهي التي تمد الاعصاب فتنتج العضلات فتجذب الاعضاء الى مبادئها كما في قبض اليد مثلا وترخيها اي ترخي الاعصاب
بارخاء العضلات فتبعد الاعضاء عن مبادئها كما في البسط اي بسط اليد وهذه القوة المنبثة في العضلات هي المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد
هو التصور وسببها الشوق والارادة فهذه مبادئ اربعة مرتبة الافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس تتصور الحركة اولا وتشتاق اليها
ثانيا ثالثا تعمل اعضاءها فيها مريدة ثالثا ارادة قصد اليها واتجاه لها فتحصل الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما
يوجد فيمن ليس قدرته تامة فيتروى ويشتاق واما الذي يفي قدرته فلا يشتاق له القسم الثالث من الاقسام الثلثة التي في الفصل الثالث المعقود
لبيان المركبات التي لها نفس في النفس الانسانية اي في بيان قواها ولذلك قال وقواها بمعنى الخصوصية بها سمي القوة العقلية باعتبار ادراكها
للكليات والحكم منها بالنسبة الايجابية او السلبية سمي القوة النظرية والعقل النظري وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأي
والمشورة في الامور الجزئية ما ينبغي ان يفعل او يترك سمي القوة العملية والعقل العملي فهاتان قوتان متغايرتان اما بالذات او بالاعتبار اختص بهما
الانسان من بين سائر الحيوان فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرات او شرورا
جميلة او قبيحة وهذه القوة مستمدة من القوى النظرية لان استخراج الآراء الجزئية انما يكون بعد من التأمل والقياس فلا بد مشاكل من هذه كلية كان يقال
مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغي ان يفعل او قبيح ينبغي ان يترك فكما صدر القياس شخصية وكبراه كلية فحصل منهما رأي في امر جزئي
مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات والممتنعات لا تروى في كنهه ايجادها واعدامها وكذا الماضي والحاضر لا تروى فيهما ايضا للايجاد والاعدام
بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأي الجزئي تبع حكمها حركة القوة الداعية الى تحريك البدن وتحدث فيها اي في النفس
الانسانية من القوة العملية الشوقية هيئات انفعالية شبيهة بالتعجب الحادث في النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية
الاسباب والخجل والحياء واخواتها من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس تتأثر من قواها كما انها تؤثر
فيها القسم الخامس من الاقسام التي تنطوي عليها الفصل الثاني من فصول المقصد الاول من موقف الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس عقيب
الثالث في المركبات التي لا مزاج لها اعلم ان الجسم وغيرها يصعد الى الجو اجزاء اما مائية وهي البخار وهو ثقيل واما نارية وهي
ارضية وهو الدخان وهو خفيف ولبس بحصر الدخان لا تغوص في الجسم الاسود الذي يرتفع فاحترق بالنار وعلى تصعد البخار او الدخان
ساذجا بل متصاعدان في الاغلب ممتزجتين وهما سكون جميع الآثار العلوية اما البخار فان قل واسرع في الهواء حلل الاجزاء المائية وقلبها
الى الهواء وبقي الهواء الصرف والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا او لم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله فان وصل ذلك البخار
بصعوده الى الطبقة الزمهريرية التي هي الهواء البارد كاثفت عقده برودته وتكاثف فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية اما بلا جمود اذا لم يكن
البرد شديدا وهو المطر واما مع جمود ان كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبات كبارا فهو البرد
وان كان الجمود بعده فهو البرد واما سندر ويصير كالكرة بالحركة السريعة الحارة للهواء لمصادمته فتنحي الزوايا عن جوانب القطرات
المتجمدة وان لم يصل البخار الصاعد الى الزمهريرية فاما ان يكون كثيرا او قليلا فالكثير قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد
البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه جلبة موضوعة على قنة وكان هو فوق تلك العامة في الشمس
وكان من تحتها من اهل القرية التي كانت مشاكل قطرون وقد لا يصعد فهو اي هذا البخار الكثير المتكاثف الذي لم يستحل سحابا ماطرا الضباب
المجاور لوجه الارض واما قليله اي قليل البخار الذي لم يصل الى تلك الطبقة فانه قد تكاثف ببرد الليل فنزل نزولا ثقيلا في اجزاء فصار
لا يحس نزوله الا عند اجتماع شيء معتد به فاما ملا جمود بعد النزول وهو الطل او وقعه وهو الصقيع ونسبة الى الطل كنسبة الثلج الى المطر
وقد يكون السحاب من انتباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل من هذه الاقسام المذكورة قال الامام الرازي ان تكون هذه الاشياء في الاكثر
من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء واما الدخان فربما يخالط السحاب بان يرتفع الجزء واضعف كثير فيختلط الى الطبقة الزمهريرية

فيكاثف البخار وستد محابا فحبس ذلك الدخان في جوف السحاب فتخرقه اما في صعوده بالطبع لبقائه على حرارة المتصعدة لتصعده او هذه هبوطه
للكثافة ان لاقاه بالبرد الشديد الواصل اليه فيحدث من فرقه اي خرق الدخان ومزقه للسحاب صاعدا او هابطا وصاكته اياه صوت
هو الرعد وقد يستعمل الدخان متوعا التحيين وذلك لانه ذي لطيف ودخانيته وارضية على فيهما الحرارة والحركة والمخلخلة المارجة عملا قرب مزاجه
من الدخنية فصار كمث يستعمل بادنى سبب مستعمل وكيف لا يستعمل بالتحيين القوي بما حاصل من الحركة المشرقة والمصاكة العنيفة واذا اشتعل فلطيفه
ينطفي سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفي حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة واذا وصل اليها فربما صار لطيفا سند في المخلخل ولا يحرقه وقد يذيب الاجسام
المدمجة فتذيب الذهب والفضة في العرف سلما ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل الثواقب بان الصاعقة وقعت بشيراز على قبة
الشيخ الكبير اي عبد الله بن خفيف فدرس سن فاذاب قذيلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما يتم
على الجبل فذكره دلا دبكي ان صبيا كان في محراثه فاصابه صاعقة مستقط رجلاه ولم يحرق منه دم فصول الكلي بحرارتها وانما عنى الدخان قد يصير
الى كرة النار وذلك لانه اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التي تصعد بها خلاف البخار فتحرقه الدخان ج كالشعلة التي بطنا وتحادي بها من تحت
شعلة مشتعلة مستعمل الدخان الواصل الى الشعلة النوفانية وتشعل النار التي وقعت في ذلك الدخان بالشعلة الشعلانية فيشتعل بدن النار فاكان
منه اي من الدخان لطيفا صار مشتعلا وتتقد به النار بسرعة فتاتي اي ذلك المشتعل كانه كوكب سنفي وهو الشهاب وما كان منه كثيفا لا في الغاية
تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال بل شبه الاحتراق دوام متصلا لا منفي اياما او شهورا وكمنه على صورة دابة او ذنب او رمح او
حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله وهو الذوابات والاذناب والنيازك وذوات القرون وما كان من بخار غليظا اي كثيفا جدا تعلق به النار
تعلقا تاما فيحدث في الجو علامات سود او حمر على حسب غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحمرة واذا كانت اغلظ ظهر السواد وقد تسمى
الذوابات ونحوها تحت كوكب قيد برها الفلك فعدمت اياه فيرى كانه لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او قرنا واحدا او اكثر من واحد وعلى
الاقسام التي ذكرناها الدخان الواصل الى كرة النار اذا انقلبت بالارض احترقت ما عليها وسمي الحريق وفي المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار
دخاني لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كانه ثبتا ينزل من السماء
الى الارض فاذا وصلت الى الارض ووقت تلك المادة بالكلية وما ينزب منها وسبيل ذلك سبيل الراجم المطفاء اذا وضع تحت الراجم
المستعمل فانقل الدخان من الاولى الى الثاني فاجذب اللهب الى قبلته وايضا نقول فالدخان مع تكسره عند الوصول الى الكرة الزمهريرية
تشتعل فيرجع بطبعها الى الارض او لا تكسد وهي تصعد وتصادم كرة النار لا الفلك على ما وقع في النجم لان نفوذه في النار البسيط الغالبة على
الاجزاء الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر فيرجع ويرتد لمصادمته كرة النار المتحركة لحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما يرد بعضا
دائرة مهام على جهات شتى وعلى التدبرين فتموج الهواء ويضطرب وهو الريح قيل وقد وقع في كلام ارسطو ان الريح كثرة بانه متحرك هو
هواء لا بانه هواء متحرك قال الامام الرازي والذي يمكن ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضوعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس ولذلك الذي ذكرناه
من قال الدخان في تولد الريح لان اكثر مبادي الرياح نوفانية كما يشهد به التجربة والريح كما حدث بهذا الطريق في الاغلب فقد يحدث ايضا بان
يتحلل الهواء فيندفع عن مكانه بواسطة عظم منذ ان مدافع ما يجاوره فيتاوعه ويدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره فيتموج الهواء ويضعف تلك المدافعة
شيئا فشيئا حتى الى غاية ما فتقف وقد تحدث رياح محلية الجهة دفعة وبدافع تلك الرياح للاجزاء الارضية فتنتقل الاجزاء الارضية بها مرتفعة كانها
تلقى على نفسها وهو الزوابع جمع زوبعة وهي الريح المستديرة على نفسها والاعصار المسمى في الفارسية بكردباد هذا وقد قيل بين الريح
والمطر تمانع وتعاون اما التمانع فلان الريح في الاكثر تلطف مادة السحاب وتفرقها بتحركها والمطر يبلل الادخنة وتعلل بعضها ببعض فتقل
ج ولا يمكن من الصعود وكل منه تكثر فيها المطر تقل فيها الريح وبالعكس واما التعاون فلان المطر يبلل الارض فيبعد لا يصعد منها دخان اذ الرطوبة
تغلب على كل اليابس وتقوى الريح بحلم السحاب او يبرد منها بروده السحاب الى باطنه فيشتد البرد المكثف واما مهاب الرياح فغير منحصر
حتى قيل في عدد الانهم جعلوا اصولها اربعة هي نقطة المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب تسمي الرياح التي تهب منها بالقبول و
الدبور والشمال والجنوب وسمي التي تهب فيما بينها نكباء وايضا نقول قد حدث في الجو اجزاء رطبة رشية متقلبة كرابة تحيط بتلك الاجزاء
بغيم رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه عن الابصار فتنعكس منها اي من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع ضوء البصر لصقالتها الى الشمس

فيرى في تلك الاجزاء ضوء دون شكله فان الصقيل الذي ينعكس منه شعاع البصر اذا صغر جدا بحيث لا ينقسم في الحس ادنى الضوء واللون
دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة وتلك الاجزاء الرشية مرايا صغار متراصة على هيئة الدائرة فيرى جميع تلك الدوائر كانها متلونة بلون
ضعيف وسمي الهالة وانما لا يرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك الغيم لان فرق الشعاع يخفي عن جرم السحاب الذي لا يستنير ولا يرى منها جانبا القرنين والتي
انما يرى على الاستقامة نفسه لا شيء كلف اجزاء السائق لا تقابله فانها بوتري خيال ضوء كما عرفت قبل واكثر ما يتولد الهالة عند عدم الريح فاذا
تفرقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان تحت السحاب حتى تطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت وان انحرفت من جهة دلت
على ريح تاتي من تلك الجهة واذا اتفق ان توجد سحابتان على الصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى حدث مثال هالة تحت هالة وتكون التحتانية اعظم
لانها اقرب الينا وزعم بعضهم انه ربما يسمع هالات سبعا واعلم ان هالة وسمي الطفاوة بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس كالسحب الرقيقة ومع ذلك
فقد زعم ابن سينا انه راى حول الشمس هالة تامة في الوان قوس قزح وراى بعد ذلك هالة فيها قوسه قليلة وانما سنح هالة اذا كانت السحاب واظلم
وحكى ايضا انه راى حول القمر هالة قوسه اللون لان السحاب كان غليظا فتوس في ادآء الضوء وعرض ما عرض للقوس وقد تحدث مثل ذلك
الذي ذكرناه من الاجزاء الرشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا
ادير على الشمس ونظر على تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صقيلة جدا لم يحد الشكل بل اللون الذي يكون مركبا من ضوء
الشمس ولون الحمأة وتحلت الوانها اي الوان قوس قزح بحسب اختلاف اجزاء السحاب في الوانها وبحسب الوان ما دونها من الجبال
والوان ما ينعكس منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورايت بعض فضلاء رماسا ممن له في علم المناظر كعب عال وهو المولى الفاضل كمال الملة
والدين الحسن الفارسي بدء مصنفه مدعي بطلان ذلك الذي ذكرناه من اسباب الهالة وقوس قزح لكنه اي ما ذكرناه فيهما راي الجمهور فقد ذكرناه
متابعة لهم وفي المباحث المشرقية زعم بعضهم ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية اقتضت وجودها
وهي لا تكون من قبيل الخيالات وهو ان يرى صورة شيء مع صورة اخرى مظهرة له كالمرآة فيظن ان الصورة الاولى حاصلة في الثاني ولا تكون فيه كسبب
للامام قال الامام وهذا الذي ذكره لا ينافي ما ذكرناه فان الصحة والمرض قد يستند الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية وتاثيرات نفسانية
اخرى لكن هذا الوجه يوجب ان اصحاب التجارب يتحدوا بان امثال هذه الحوادث في الارض دليلا على حدوث حوادث في الارض دليلا انها موجودة مستندة
الى تلك الاتصالات والاوضاع ولم يستمر هذا الاستدلال وايضا نقول فالبخار المحتقن في الارض يحرك الطين من مساماتها ويسلب الكثير منه البرد
الذي في باطن الارض ما وبثها فيخرج منها ومنه العيون السيالة اذا كان البخار كثيرا فيحصل المدد بعد المدد وكان النابض تحدث السائل فيرون
امتناع الخلاء فان البخار الذي اعلى ما وفاض الى وجه الارض وجب ان يحدث الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء وينفض
ويكون استيعاب كل جزء منه جزء اخر قال الامام الرازي وما العيون الراكدة تحدث من الحرج بما يلحقه من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض
ولكن لم يبلغ من كثرة مدده وقوته الى ان يصير تالية لسابقتها وهذا الكلام ما في ما ذكره المصنف من التعليل بامتناع الخلاء ويتضح ان يعلل بسيلان
يكون الابخرة المتصعدة للاندفاع الى فوق والركود بعلتها فاعل قال وجاء القنى والابار متولدة من الحرج ناقصة القوة عن ان تشق الارض
واذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا مندفع بادنى حركة فان لم يحصل منفذ سيل فهو البئر وان جعل فهو القناة ونسبة القنى الى
الابار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة واعلم ان الخرج من الابار والعيون الراكدة سبب لنبوع الماء فيها لان ثقل الماء الظاهر يمنع سائر
الابخرة عن الظهور فاذا خرج فوتت تلك الابخرة وانتفعت الى خارج وقد اختلفوا في ان هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق
الارض اذا اجتمعت او من الهواء الخارجي الذي ينقلب ماء وتلك الكيفية وان كان ممكنا الا ان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات
والابار يزيد بزيادة الثلوج والامطار وايضا نقول فالبخار والدخان اللذان في الارض قد يكثران ويريدان الخروج منها بقوة ومساماتها
متكاثفة فيتزلزلها بحركتها ومنه سكون الزلازل واذا كانا قليلين او كان مساماتها متفتحة لم يكن زلزلة ولذلك قل الزلازل في اراضي الرخوة
واذا كثرت الابخرة والقوى في ارض صلبة قل زلزلتها وقد يخرج البخار والدخان الممتزجان امتزاجا متقربا الى الدهنية وقد صارا نارا
لشدة الحركة المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النار فربما قويت المادة على شق الارض فحدثت اصوات هائلة ثم ان وقع هذا
الشق في بلدة جعل عاليها سافلها وربما كان في موضع الانشقاق ومدارات مستقط ما فوق الارض في تلك الوهدات وقليلا ما تزلزل

الارض

فسقوطه قبل الحال عليها شواتر المطر وشدته وايضا يقول فحث في الارض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة تخلط بخار الكبريت باجزاء الهواء
الرطب فيفيد حرارة جاذبة وهنا اي في طبيعة الدهن وربما يستعمل بانوار الكواكب وبغيرها فيرب بالعسل فيذكر الموضع يشعل مضيئة عن محرقة
احترازا يعتد به وذلك لمخالفتها مخلص بعادة جاهلة وافية ما ذكرنا في الفصل الثاني او في المرصد الاول كله آراء الفلاسفة
حيث نفوا القادر المختار كما سبقت اليه الاشارة في اثناء الكلام مرة بعد اخرى فاختلفوا اختلاف الاجسام بالصور الى استعداد في مواد ما
يقتضي اختلاف الصور الحالة فيها واختلفوا اختلاف آثارها الى صورها المتباينة وامزجتها المختلفة واختلفوا كل ذلك في الاجسام العنصرية
واسندوه بالاخرى الى حركات الافلاك واوضاعها واما المتكلمون فقالوا الاجسام متخالفة نسبة بالذات اي متخالفة الحقيقة لتركبها من
الجواهر الافراد وانما متماثلة لا اختلاف فيها واما بعض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها بل ربما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار فالاجسام
على رايهم متخالفة الحقيقة مخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض الملتئمة منها الاجسام
والاعراض التي تركب منها الجسم مختلفة بالحقيقة قطعا فكذا الاجسام ايضا كذلك اي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الاول من هذا
المرصد انه لا يخفى لمن يذهب الى تجانس الجواهر الافراد ومن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وهو مبني على ان الاجسام متخالفة الحقائق بالضرورة
فكون متماثلا قد اجمعوا عليه من قائلها في الحقيقة وقائلها بالامور الخارجة الحالة فيها المرصد الثاني في الاجسام واحوالها وفيه مقاصد ثمانية
المقصد الاول في ان الاجسام محدثة وضبط الكلام في هذا المقام بان يقال اما ان يكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها
او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام منتسبة الى نفس الامر اما ان نقول بواحد منها او لا نقول بل نتردد ونتوقف
فهذه خمسة احتمالات الاول انها محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى
والمجوس الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وتفصيل مذهبهم انهم
قالوا الاجسام ستة كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بذواتها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير
والاشكال وغير الاحركات والاوضاع الشخصية فانها حادثة قطعا فروض ان كل حركة مسبوقة بالغير لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة السابقة
لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا واما العنصريات فقديم بمواد ما
وبصورها الجسمية بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون
نوعها مستمر الوجود متعاقب افرادها ازلا وابدا وبصورها النوعية بجنسها وذلك لان مادتها لا تخلو خلوا عن صورها النوعية بالبداهة بل لا بد
ان يكون منها واحدة منها لكن هذه الصورة مشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود متعاقب انواعه ثم الصور
المتخصصة فيها اي في الصورة الجسمية والنوعية والاعراض المتخصصة المتعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور العنصرية كما يكون مثلا
نوع النار حادثا غير مستمر الوجود متعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا عند هم
في استمرار كذلك ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية الثالث انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول
من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء اختلفوا في تلك الذات القديمة فمنهم من قال انه جسم واختلف في ذلك الجسم اي الاجسام هو فقال ثالث الهيولى
المطلق اذ الماء الذي هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما وقال صاحب الملل والنحل ولانه اخذ مذهبه من الكتب
الالهية ففي التوراة ان الله خلق جوهرة ونظر اليها نظرة الهيبة فذابت وصارت ماء وحصل البخار وطار عليها بسبب الحركة زبد وارتفع منها
دخان فحصل من زبدها الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصلت البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصلت بالتكثيف وقيل البخار
وحصلت البواقي العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف وقيل من كل شيء لحم وخبز وغيرهما فاذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر محسوس
ظن انه قد حدث ولم يحدث لنا محدث الصورة التي اوجبها الاجتماع وقد سبق الكلام في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر ومنهم من قال
انه ليس بجسم واختلف فيه ما هو فقالت الثنوية من المجوس النور والظلمة فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما وقال الحرنانيون منهم
الثالث بالله والحيوة والنفس والهيولى وقد عنت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع
الكونات وتعدية العشق بالباء لتضمين معنى الالصاق او الولوع ولا فهو متعد بنفسه وقيل هي الوصف فانها تحيرت وصارت الوحدة

نقطا

نقطا ذوات اوضاع واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وقد يقال ان اكثر هذه
الكلام مشحون واشارات لا يفهم من ظاهرها متناقضة مع الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضروري البطلان فجعله
من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادي النظر الخاص التوقف في الكل اراد به ما هنا الاحتمال الرابع اذ لا تصور من عاقل ان يتردد فيه توقف
فيه بل لا بد ان ينفيه مذهبه وهو مذهب جالينوس اذ فكل هذا انما يقال في مرضه الذي توفي في بعض تلامذته الكتب عن ابي حامد ان العالم قديم او
حادث وان النفس الناطقة هي المزاج او فرع وقد طعن فيه اثر انه بذلك حين اراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا فنقول
لنا في حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها مسالك ستة الاول وهو المشهور المبسوط في اثبات هذا المطلب الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدمها لا يخلو عن الحوادث فيلزم قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك واما
المقدمة الاولى فلوجهين الاول ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض لما مر اشارة الى ما عرف بان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتأليف وما شابههما من الاعراض
والاظهر ان يقال لا يسبق اي في المقدمة السادسة من هذا المرصد واذا لا وجد الاجسام بدون التحيز بينها لان كل موجود لا بد ان يكون متميزا عن آخر بالضرورة
وقد مر ان التحيز بين الاجسام انما هو بالاعراض بناء على تماثل الجواهر الفردة التي تتألف الاجسام منها ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين وكل
ما هو كذلك فهو حادث وقد مر بيانها اي بيان ان التحيز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض وبيان ان الاعراض لا تبقى زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان
الثاني لكان اولى لتوقف وقد بينا الثاني من الوجهين ان يقال الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم لا يخلو عن الحوادث انما قلنا الجسم
لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن الكون في غير بالضرورة فان كان كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون اي بكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن لان السكون هو الكون الثاني
في المكان الاول والا اي وان لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه فهو متحرك لانه لا يخلو دليلكم منتقض بالجسم في اول زمان حدوثه لجريانه فيه مع انه
ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف بكون ثان لا في المكان الاول ولا في المكان الثاني لانا نقول الكلام في الجسم الباقي فندعي انه لا يخلو عن الحركة والسكون لا
في الجسم الحادث فلا يكفي واذا اورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان مخالفا بعض المحلي اذ مقصوده حدوث الجسم وانما قلنا ان الحركة حادثة
لوجهين الاول ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير اي ماهيتها تقتضي المسبوقية لذاتها لانها الانتقال من حال الى حال اخرى بل نقول بل الكون الثاني في مكان آخر
فيكون مسبوقا بالحالة الاولى والكون الاول وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير ومنها منافاة بالذات فلا يكون الحركة ازلية وذلك معنى الحادث
الثاني الماهية لا توجد الا في ضمن الجزئيات لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن التعينات باسرها ولا يمكن ان يثبت من جزئيات الحركة لا توجد
في الازل لان كل جزئي منها ينقسم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها فلا توجد الا متعاقبة متصاعدة اي في الازل فماهيتها حادثة بجزئياتها
الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلي فيجتمع العدمات اي عدمات جميع الحركات الجزئية في الازل وهي فلا توجد في الازل حركة اصلا
والا لم تنعدم تلك الحركة عدمها هذا وقد اعترض عليه بان الازلي ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء
منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا تترتب منها خلاف وجودها فان لها بداية وترتبا
فليس بعض شيء من اجزاء الازل الا وستقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها موجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل استطاع في
جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة واستقطع فيه عدمها لم يكن مسألة محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازلي فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه
وجود الحركة مع عدمها وقد ذكر مثله لبيان حدوث الحركة وجوه اخر ما آلها ما ذكرنا وانما علق العباد دون المعنى فتركناه وذلك مثل ما قيل منها انه
ان لم يوجد شيء من الحركات في الازل فان افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شيء منها فان كان مسبوقا بالغير فان الازل مسبوقا بالغير وان لم يكن مسبوقا بالغير
كان ذلك اولى الحركات فيلزم تناهيها وهاته اما الوجه الثاني وهو ان حركات الحركة اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الوجه الثالث
واعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزء ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لا نهاية لها وكل جزء منها يوجد
في جزء من الازل على ما صورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد من آحادها حادثا قالوا وعدم خلو عن مثل هذه الحوادث
التي لا نهاية لاعدادها لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادث فلا بد لنا في ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا نهاية حتى يتبين لنا
ان تتوالي الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك كان حادثا والا لزم قدم الحادث او خلو عن تلك الحوادث فلذلك
قال الرابع من وجوه حدوث الحركة وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية طريقة الصديق وقد عرفتها في مباحث ابطال النفس وتقريرها هنا

ان تقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا ان نفرض من حركة ما كدورة معينة مثلا الى ما لا نهاية له جملة واحدة ونفرض ايضا
حركة قبلها عند ارتسامها كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من احديهما بالاول من الاخرى والثاني بالثاني وهكذا الى نهاية
فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع شيء كلا مع شيء فيكون الزائد مساويا للناقص هذا خلف وان لا
وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازاء من الناقصة جزء مستقطع الناقصة فيكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي
بالمتناهي متناه فلا يشبهه فيكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض اعني عدم تناهيهما في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير
متناهية كانت متناهية وما اصلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا وقد عرفت الكلام عليه اي على الاستدلال بالتطبيق في ابطال التسلسل سوا لا
وجوابا فلا نعيد ودفعا للاستدلال الخاص من تلك الوجوه طريقة التضايف وقد عرفتها ايضا هناك وتقريرها هنا ان الحركات شالت من اجزاء
بعضها سالفة وبعضها مسبوقة ولجعلها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نحمل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا اخيرا
فنقول هذا الجزء في هذه السلسلة التي لا تتناهى مسبوق اي موصوف بالمسبوقية وليس سابق وكل جزء من اجزائها الا وهو سابق ومسبوق بحسب
الفرض اذ المفروض لا تتناهى السلسلة فكل واحد من اجزائها الا وهو موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف
بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به وعلى هذا التقرير وكل سابق مسبوق من غير عكس كلي لا الاخير المذكور فيكون عدد المسبوق اي المسبوقية
ازيد من عدد السابق اي السابقية بواحد وانزع لانهما متضايفان متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل
واحد من احدهما واحد من الاخر واما تساوي عدد المشهورين فغير لازم كباب واحد له ابنان الا ان يعتبر التغاير الاعتباري بحسب الوصف
ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فيتكافأ الاضافتان واما قبل السكون حادث لانه لو كان قديما لامتنع زواله
واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجوديا لما تقدم في مباحث الاين من ان وجود الكون ضروري معلوم بمعاونة الحس وكذا انواعه الاربعة لان
حاصلها ما يدل الى الكون والمميزات امورا اعتبارية مثل كونه مسبوقا بكون اخر او غير مسبوق واما بطلان اللازم فلان عدم الشيء
قديم يمتنع زواله ومن ثم قيل القدم ينافي العدم لانه اي القدم ان كان واجبا بذاته فظاهر وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات
لما سيأتي في اثبات الواجب ولا يكون ذلك الواجب الذي استند اليه الممكن القديم مختارا لما مر من ان القدم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا
فان لم يتوقف تأثير الموجب في ذلك القدم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من
حيث هي هي واستحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم
المشروط به اول بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب على هو بوسط او بغير شرط ويلزم
الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب لا بشرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا القادر المنتهى اليه عدم الواجب
معه فاذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القدم الذي كلامنا فيه وهو المط واما
بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء متحركة الكليات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها
جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت فيصح على
كل من الاجسام من الجزء ما يصح على الاخر وما يمكن الاخر وصفه عن حيز او يقول الاجسام اما بسيطة وكون على كل جزء منه اي من البسيط ما يصح على
الاخر فيصح ان يمس مسامة ما يمس بيمينه وما يمكن وما هو الا بالحركة وبالجملة فمعلم بالضرورة ان قبوله الوضع غير واجبة للاجسام لان
اجزائها متحيزة في الماهية يجوز تبدل اوضاعها بالنظر الى طبيعتها فكذا الكليات لان تبدل اوضاع البسائط التي فيها يستلزم تبدل اوضاعها
ويعلم ايضا بالضرورة انه ما من جسم الا ويمكن لقادر المختار الذي خلقه ان يغير وضعه فيجعل يمينه يسارا وبالعكس وان كان ممكنا لا تجدد
المسلك الثاني وهو لبعض المتأخرين وكالاختصار للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون واحد قديم واما ان يكون قبل كل كون
كون اخر لا الى نهاية والتالي بقسميه اما الملازمة فلانه لا بد للجسم من كون في حيز لكونه متحيزا بالذات فان وجد له كون غير مسبوق
بالاخر اي يكون اخر لزم القسم الاول لان ذلك الكون يجب ان يكون ما سالجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما والا اي وان لم يوجد له كون
غير مسبوق بالاخر لزم القسم الثاني لان كل كون له فانه مسبوق بكون اخر فوجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية اذ على ذلك التقدير

الذي

الذي نحن فيه لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون وانت خبير بان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد له كون غير
مسبوق بالاخر كان كل كون له مسبوق بكون قبله لا الى نهاية فالمحتاج الى البيان هو القسم الاول بان يقال ذلك الكون الذي ليس مسبوقا عنده
يجب ان يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول والا فلا بد ان يكون قبل كل كون كون
اخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لا سلم الكلام واما تطلان التالي فاما القسم الاول وهو قدم الكون فمما يمتنع
حدوث السكون واما القسم الثاني وهو تعاقب الاكوان الى ما لا نهاية له فالبطلان وطريق التضايف وغيرها من ادلة بطلان التسلسل ولا يخفى
عليك ان في هذا المسلك طرحا لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول من بيان كون السكون وجوديا اذ قد اخذت فيه مذهب الحكماء الى انه عدم
الحركة عما من شانه الحركة فيجوز زواله لان اعدام الحوادث تزول بوجود انتفاء كونها ازلية فان الكون الذي ذكر في هذا المسلك لا شك في انه
وجودي بلا خلاف ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول هو في الازل لا يتحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضي
المسبوقية بالغير فلا يصح اتصافه بشيء منهما في الازل ومن سقوط قولهم السابقة والمسبوقية في الحركة بالفرض اذ لا اجزاء لها الا بالوهم في الخارج
بل اي الحركة كون واحد مستمر من المبدا والمنتهى لا من ان الحركة تطلق على الامر الممتد ولا وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر
المستمر الوجود الذي لا انقسام له في ماهية الحركة وهو الذي يدعى انه قديم لا المعنى الاول فيامل المسلك الثالث للامام الرازي ذكره في المحصل ونسبه
الاقدمون الى بعض المتأخرين من الاشاعرة وهو ايضا مأخوذ من المسلك الاول والمؤنات التي كانت فيه باقية هنا كما سيوضح لك
لا يخفى وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي بقسميه وانت تعرفه مما تقدم في المسلكين السابقين خبيرا
فلا نشتغل به خذ فالكون المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب اما من الجواهر الفردة او من الهيولى والصورة وكثير اي مشاركة في
ماهية امور متعددة وسيأتي في الالهيات ان الواجب الوجود واحد لا شريك له في صفته وغير مركب فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا
وكل ممكن هو موجود فله موجد فلا تصور الايجاد الا عن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث القدم من انه لا يجوز الامام الرازي اسناد القدم
الى السبب الموجب كما لم يجوزوا اسناده الى المختار وقد بينا هناك على ما مر فيه فذكر المسلك الخامس الاجسام فعلى الفاعل المختار لما سيأتي في الصفات
اي صفاته تعالى فيكون للاجسام حادثة لما ثبت ان القدم لا يستند الى المختار وهذان الوجهان اي الرابع والخامس يثبتان حدوث العالم كله من الاجسام
والمجردات وصفاتها بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الا حدوث الاجسام وصفاتها وكما يحتاج في تتميمهما الى نفي المجردات ولم يتعرض للمسلك الثالث
لانه جعله عين الاول لمتانة المؤنات واما السادس فهو في كلام الاول ملاحظة المسلك الرابع وهو الحادث وهو ضروري لما ثبت ملاحظة
حدوث الحركات القائمة به وبجميع الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها ولا شيء من القدم كذلك لما سيبرهن عليه في الالهيات
من ان القديم لا يكون محلا للحوادث اصح الخصم على القدم شبه اربع الاول وهي المستخرجة عن العلة المادية ان يقال المادة قديمة والا احتاجت الى مادة
اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة وتسلسلت ان لزم التسلسل في المواد وايضا اي المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية ايضا
لما تقدم فيلزم قدم الجسم لكون اجزائها بسيطة قديمة والمركب منها قديم والصورة وان سلمنا ذلك لكن لقائل ان المادة قديمة فائدة اي
كونها قديمة ليست توجب اطلاق الاستمرار والمقترن الى وجود الحوادث كما سلف وانه فرع الاعراب بالذات وسنحققه ما شاء الله تعالى
في الموقف الخامس ولا نم ايضا انها لا تخلو عن الصورة وقد عرفت ضعف دليله الشبهة الثانية وقد نسبها الامام الرازي الى العلة الصورية
ان مقدار الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده فيلزم لا تجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فكون الزمان موجودا حين
حادث عدم وما مضى واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب منع ان العدم
بالزمان اي لا نم تحقق تقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم وان سلم تحققه في الجملة فليس تقدم عدم الزمان على وجوده
بالزمان حتى يلزم اجتماع المتضادين بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اعني التقدم بالذات لا بامر زائد عليها فلا محذور
في الشبهة ولنا له وهي العمدة عندهم في اثبات مطلبهم وما خوذ من العلة الموثرة ان يقال فاعلية الفاعل للعالم اي ما شرفه وايجاده
اياه قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه انه لو كانت فاعليته حادثة مخصوصة بوقت معين لتوقفت على شرط حادث مختص بذلك الوقت
والا اي وان لم يتوقف على الشرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوث الفاعلية به بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده

ان الفاعل الذات بالفاعلية فلا يتوقف على شرط وان الفاعلية لا تتوقف على شرط لان عدم التعلق بالشرط لا يستلزم الاستغناء عنه وان الاختيار لا يستلزم الاستغناء عن الشرط في الاتصاف

مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات بحيث لا محصص والكلام في ذلك الشرط الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول فلا بد له
ايضا من شرط آخر حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا تصور تحقق تاثير وايجاد
حقيقي في زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر من التسلسل جميع ما لا بد منه في الايجاد وان كان حاصلا ازلا لكن
الايجاد حاصلا منه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعد اما ان يتوقف على شرط حادث ولا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا وهو خلاف المفروض او لا
يتوقف فلا يلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا كان وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا
فالازل كان بعضه حادثا فننقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى الايجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان
احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في ايجاده حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون حاصلا فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل في
الاسباب والمسببات وهو ح وقد ذكر في الجواب عنه وجهان والذي يصلح للتعويل عليه وجهان الاول المنع من الحادث اليومي اذ لا شبهة
في وجوده فنقول ما علة الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام
في هذا الشرط الحادث كما في الاول فيتسلسل الحوادث المرتبة الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي قديما لا يقال انه اي الحادث اليومي مستند
الى الحوادث اليومية الكلية من الحركات والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق الى ما لا نهاية ومثل هذا التسلسل جائز كما في التناسخ
في الامور المرتبة المجتمعة لانا نقول ابدا الفارق بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذي ذكرتموه لا يدفع النقض لان التسلسل في الامور
التي ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة محال كما وقفت عليه وايضا فنقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز
ان يكون حدوث العالم مشروطا بشروط مسبوق بالحركات الى ما لا نهاية فيكون حدوث العالم غير المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في
الحادث اليومي عندكم فان قيل ذلك اي تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة تتزايد استعدادها متواردة تلك الشروط عليها
بقبول الحادث المشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم ان ما هو خارج
عنه ليس له مادة حتى يتصور تواردها الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نم ذلك الذي ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة
انما تتصور في المادة اذ قد يكون تصورات متعاقبة لا خارج عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي فيما لا يزال
الى ما هو شرط لا يتصور موشر لحدوث العالم الجسماني فلا نم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه الا ان يقال لكل حادث مادة وتلك المادة تتاخر عن الصورة
فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبنا عنها الوجه الثاني ان ترجيح الفاعل المختار عندنا لا حد مقدور به على الافراد انما هو لجهة الارادة
ولا حاجة فيه اي في ذلك الترجيح الى داع ومرجح منضم اليه كما تقدم تحقيقه في مثال طريق الهارب من السبع وقد يجي العطشان فيقول الفاعل حادثه بجهة
الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة
اخرى او الى امر حادث فيلزم التسلسل وجاب اما بجواز ترتب الارادات او ترتب تعلقات ارادة واحدة قديمة الى ما لا نهاية له واما بجواز حدوث
تعلقها في وقت معين لا سبب يخصص لكون التعلق امرا اعتباريا فعليكم بالتدبر فيما قلت في جواز الاوقات في اختيار هذه المقامات
الشبهة الرابعة صحة العالم اي امكان وجوده للازل اما والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه يرفع الامان عن البديهيات
كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وكذلك صحة تاثير القادر فيه اي وكذا امكان تاثير القادر في العالم للازل والا لزم الانقلاب المذكور وح
يصح ان يحكم بامكان وجود العالم في الازل من الصانع وهو يبطل دلائلهم اي دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه ثم انا بعد ثبوت امكان وجوده
وحدوثه ازلا نقول لكل الجزء الذي هو افاضة الوجود عليه زمانا غير متناه لا يخلو اما ان والمطلق الكامل من جميع الجهات في كونه جوادا فوجب
قدم جوده والا لزم تعطله والجواب انه اي ما ذكرتموه من حدوث الجود ولزوم التعطل كلام خطابي لا يجدي نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات
ثم انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية لكن الحادث شرط كونه حادثا فان امكانه ازلي لما ذكرتم وليست ازلية ممكنة لاستحالة الازلية
مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اندفعت الحادث من حيث هو كان امكانه ازليا وامكن ازليته ايضا واذا اخذ شرط الحدوث لم
يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون امكانه ازليا المقصد الثاني في صحة فناء العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث ثم قال انه
قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم في بيان حدوث السكون من ان القديم لا يجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته

من حيث هي هي قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل ان يقبل الوجود كالعدم بعد اي بعد ان يتميز بهما ولا اختلاف بينهما فما جاز
عليه احدهما جاز عليه الآخر فتذهب جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الآيات الدالة عليه لم يخالف في ذلك احد الا الكرامية
فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية تمتنع فناؤها ودليلهم على ذلك ما اشرنا اليه في امتناع فناء الاعراض والكرامية طردوه في
الاجسام فقالوا بعدم الجسم بعد بقائه لان عدمه اما لذاته واما لامر آخر وجوده ادعى الى الخروج من الكل والكل باطل فلا يصح عدمه فالتفت
اليه بحث مع جوابه المذكور هناك مختصرا عند ذلك فلا حاجة الى اعادتها المقصد الثالث الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة
آنا فآنا كالاعراض وقيل هذا النقل عنه غير معتمد عليه لانه قال ما احتاج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة انه لا يقول بفنائها ومن
اصحابنا اي ومن الاشاعرة من ادعى فيه الضرورة اي البداهة قال الآمدي نحن نعلم بالضرورة العقلية ان ما شاهدناه بالامس من الجبال والبراري
والارضين والسموات موجود الآن ما شاهدناه اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان من فارقناه بالكلام موجود من حيث هو وان اولادنا ونفقاتنا الآن
هم الذين كانوا موجودين من قبل لا نعلم ليس ذلك اي جزمنا بفنائها ضرورة الا بقاءها في الحس فانه شاهد باستمرار الاجسام ولا يصلح الحس وشهادته
بالبقاء للتعويل عليه والوثوق به اذ الاعراض كذلك لان الحس شاهد بقاءها وقد علم انها الاشاعرة ما تعالى يبقى زمانين بل هناك اشياء متجددة
لم يدرك الحس تفاوتها فحسبها امرا واحدا مستمرا فكيف يكون شهادته في الاجسام دون الاعراض قلنا اي لا نا نقول لا نم ان ذلك الجزم منا
ليس الا لبقاء في الحس حتى يحتج عليه ما ذكرتموه بل الضرورة العقلية حاصلة بلا شبهة والضروري البديهي لا يطلب مستند بل هو ما يجزم به
صحيح النظر عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهي المراد في الاول ومنهم من استدل عليه بانه لو لم يكن الاجسام
باقية لارتفع الموت والحيوة اي لم يمكن ان يقال يموت حي او حيوة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال
حيوته غير الجسم حال موته فلا يكونان واردين على موضوع واحد ولا يرتفع التسخن والتبرد والتسود والتبيض ونظائرها اي لم يكن
القول بالاستحالة اصلا لانها مشروطة بالخارج الحال وكل ذلك باطل بالضرورة العقلية محجة النظام انها لو ثبتت لامتنع عدمها بالضرورة بالدليل
ذكرناه في بقاء الاعراض اي في امتناع عدمها على تقدير بقائها واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله على منهاج مذاهب النظام والكرامية ويجري
ذلك الدليل لما قام في الاعراض ودل على امتناع بقائها طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا قال الآمدي وذلك لانه بنى على اصله وهو
ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى اذا كانت الاعراض محلة كانت الاجسام محلة قال ولهذا فانه مدرك الاختلاف في بعض الجواهر كالماء والنار بالغريزة
كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك ولما كان بقاؤها ظاهرا ضروريا اوليا التزم الكرامية ايضا لا من اصلهم على امتناع عدم محة ذلك الدليل وفرق
قوم فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما بان الاعراض يعلم بعدم بقائها عدم الشرط بعد بقائها مشروطة بها فيدور
وتلخيصه ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون لعدم الشرط لان شرط بقائها لا يجوز ان يكون عدمها لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجواهر
مع كونه مشروطا بالاعراض في البقاء فيلزم الدور فبطل هذا القسم في الاعراض كما يبطل الاقسام فثبت انها لو ثبتت لامتنع عدمها لكنها جائزة العدم
بالضرورة فلا يكون باقية واما الجواهر فيحفظها للعدم باعراض متعاقبة كلها فيها فاذا اراد العدم ان يفني الاجسام لم يخلق فيها العرض مثلا ما سبب
بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة او خلق فيها عرضا ضد البقاء وهو الفناء مثلا مثل ذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم في الاجسام
الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية المقصد الرابع الجواهر تمتنع عليها التداخل اي دخول بعضها في حيز بعض آخر
بحيث تتحد في المكان والوضع ويتحد الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من ان الحركة باعتبار وجود احد الجوهرين فيه
كون مضادا لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو لذاتها بالضرورة البديهية اذ لو جاز ذلك ان تداخل الجواهر لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما
كثيرة متداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل جاز تداخل العالم كله في حيز قدر واحد وجاز ايضا ان ينفصل
عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها وصرح العقل ببداهته بابائه وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل واما النظام فقبل انه جوز التداخل
اذ لزم ذلك فيما صار اليه من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد واذ لا بد ح من وقوع التداخل فيما بينها واما
اذا التزمه وقال به صريحا فلم يعلم كيف وهو موجه للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه وان صح انه قال به كان مكابرا لمحض عقله المقصد الخامس
وهذه الجواهر ووجود حيز متلاقيتان فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد كما مر آنفا فلا يجوز ايضا كون الجوهر الواحد في

ان واحدا في حيزين وهذا غير وارد ايضا كالاول وقال بعض الائمة في اثباته لو جاز ذلك لم يمكن لنا الجزم بان الجسم الحاصل في هذا الحيز
غير الجسم الحاصل في الحيز الآخر وايضا فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك الذي اورده في اثباته تنبيه على الفروق بعبارة
مختلفة بتصور المط في الذهن تصويرا واضحا فان شيئا من ذلك الذي جعله دليلا ليس بادفع من المط فكيف يصح الاستدلالات

هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد ضدين كما عرفت فيه خلاف من
المتكلمين فمنع القاضي من اطلاق اسم الضد على الجسم وكان راعى في التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض
وجوز الاستاذ ابو اسحاق وتوقف لنفي عابد الى مجرد الاصطلاح في اطلاق الالفاظ ولكل ان يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء من المعاني اذ لا محجر
في ذلك واعلم ان للحكماء خلافا قريبا منه في الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان ام لا فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا وهو ايضا بحث
لفظي مرجعه الى اشتراط تواردهما على موضوع او محل فان شرطوا تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين لفقد الموضوع لهما وان اكتفى بالمحل الذي
هو اعم من الموضوع لهما ضدان لتواردهما على المادة الغنصرية والاصطلاح المشهور على الاول المقصد السادس الجسم هل يخلو عن العرض
وضده اتفق المتكلمون من الاشاعرة على منعه وقالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما في الجسم وجوز بعض الدهرية في الازل وقالوا ان الجسم
كانت خالية في الازل عن جميع اجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنهما فيما لا يزال وهم بعض العاملين بان الاجسام قديمة نوعا وانها محدثة بعضها وجوز
اي خلو الجسم عن العرض الصالحة من المعتزلة فيما لا يزال فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض والمعتزلة البغداديون تفصيل فالبصرية منهم يجوزونه
في غير الاكوان والبغدادية في غير الالوان اما المتكلمون اي الاشاعرة فمنهم بناء على ان الاجسام متجانسة بتعذيهم لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة
وانما تتميز الاجسام بعضها عن بعض بالاعراض الحالة فيها فلو خلا الجسم عنها باسرها لم يكن ذلك الجسم شيئا من الاجسام المخصوصة المتميزة عن غيره
بل كان جسما مطلقا غير مخصوص ومتعين والمطلق لا وجود له بالاستقلال فروع اما الموجود في الخارج هو الامور المتعينة المتمايزة وبه على هذا
الاستدلال انه ربما كان الامتياز بمعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شيء من الاعراض وضده فكما يوافقه النظام في ذلك اي في امتناع الخلو
لهم اي المتكلمين امر طاهر يعني انه وان خالفهم في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوها عن الاعراض بناء على ما هو من مذهبه في تركب الجسم من الجوهر
وذلك ظاهر لا سترة به ومنهم من احتج عليه اي على امتناع الخلو بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما هو ضعيف لان الدعوى عامة في كل عرض مع ضده
وهذا الاحتجاج لا تتم فيه وربما عرض سوى الحركة والسكون يخلو الجسم عنه وعن ضده فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادها ومعانيهم بصلح ردا
على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الاكوان وعلى البصرية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال واما قياس البعض على البعض وقياس ما قبل
الانصاف على ما بعده فاضعف من ذلك الضعيف يعني ان بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه
عن ساير الاعراض بالقياس عليها لو خلوها سد جزافا واظهر الاقوال جامع فيه اصلا وبعضهم اراد اثبات المدعى فقال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة
على امتناع الخلو بعد الانصاف وذلك لاجراء العادة من الله سبحانه بخلق المثل او الضد بعد الاشرى وامتناع زوال العرض الا بطريان ضده
عند المعتزلة فكذا المتنع الخلو قبله قياسا وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كانا اضعف من الحركة التمسك بالحركة والسكون لانه ثبت بعضا
من المط كلا مهما احتج المجوز للخلو بوجوه ثلثة الاول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تع مضطرا الى احداث العرض عند احداث
الجوهر وانه منفي للاختيار والجواب الامدي الازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع وجود العلم دون الحيوة وامتناع وجود
العلم المنظور فيه دون النظر فانكم لا تجوزون انفكاك العلم النظري بصفاته تع مرورا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحيوة و
النظر عند احداث الامور المتوقف عليها فما هو عذركم في صور الالزام فهو عذرنا في محل النزاع ولا يخفى عليكم ان الالزام الثالث لا يتجه على من
يسند النظر والعلم المتنازعة الى قدرة العبد وكذا اذا ابدل الثالث بما ذكره الآمدي من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء الآفات المانعة عنه
الوجه الثاني ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تع في العبد علما به والمعلومات اي المفهومات التي يمكن ان يتعلق العلم بها في نفسها غير متناهية
لشمولها الواجب والممكنات والمستحيلات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية والحاصل من تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى
فان اتفق والظاهر ان يقال بعد ما سبق عنه علوم غير متناهية وكان يجب على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده ان يقوم به ما ذكر كل علم متعلق
ضده فيلزم تع قيام صفات غير متناهية بالعبد وكذا الحال في المقدورات ونحوها كالارادات وانه تع لما عرفه والجواب ان المتنع من العبد هو تعلق العلم

بالاشياء من المعلومات وانما اي ذلك التعلق ليس بجزء بل هو امر اعتباري وهذا الالزام الذي ذكرتموه انما يلزم من كون كل معلوم الى علم على حدة
ومحله مع ذلك امر موجود لا نفس التعلق الاعتباري ونحن لا نقول بل يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او نجعله نفس التعلق لا صفة
موجودة واجاب الاستاذ ابو اسحاق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة وان كانت مختلفة لا تماثله اي بان هذه العلوم المتعلقة التي لا تتناهى هو العلم
الحاصل سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور ولزوم الاستاذ على اصله امتناع اجتماع علمين مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين عنده والتزمه
وزعم ان لكل علم محلا من القلب غير الآخر فلا يجتمع علمان في محل واحد اصلا واجاب ابن فورك فقال المعلومات وان كانت غير متناهية فالاتصاف
لا تقبل الا علوما متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا واذا لم يقبل الا متناهي من العلوم لم يلزم على تقدير خلو من العلوم التي لا تتناهى ان يتصف
باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدلا ما كان المحل قابلا له قال الآمدي وهذا اسد من جواب الاستاذ قال المص وانما يصح هذا الجواب
لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا كما منع معا لكنه لم يثبت واجيب عنه بان اللازم ح اتصاف البعد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس بمستحيل لان
الحاصل للعبد في كل وقت مع ما قبله من الاوقات متناه قطعا واجاب القاضي الباقلاني بانه قد يكون اسناد ما اسني عنه من العلوم التي لا تتناهى بعد
تمام موصفه واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المستمرة ولا استحالة في مثل ذلك كالموت والنوم فانهما ضدان لجميع العلوم على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا
ان يضاد موصفه واحدة ما عدا العلوم الحاصلة الوجه الثالث الهواء وكذا الماء خال عن اللون المخصوص كالسواد مثلا وعن ضده ايضا اذ لا لون له اصلا
وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة لما عرفت الاشارة اليه والجواب مع عدم اللون فيه بل له لون ما لكنه لا يدرك لقصره او التزام ان الشفيف الثابت للهواء
والماء امر وجودي هو ضد اللون المطلق لا عدمه سيتم اي من المتكلمين من قال بقبول الاعراض الثابت للجواهر مطلقا بالتجدد وان فانه اذا وجد
التجدد وجد القبول فاذا عدم عدم والمدار عليه الدائر وهل الدور ان كل منهما مع الآخر فليس اسناد احدهما الى الآخر اولى من العكس والحق التوقف
لان كل واحد من المذهبين ممكن ولا قاطع في نفي مهما المقصد السابع الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد في محل
كالابعاد المقدارية للمادة الجسمية او خلاء كالابعاد المجردة عنها ان جاز الخلاء والحوادث تتناهى الابعاد لا توقف على امتناع الخلاء خلافا للمعتزلة فانهم
ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا متناهية لوجه الاول لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة فلنا ان نفرض من مبدا معين خطا غير متناه
وخطا آخر متناهيا بحيث يوازيه في وضعه الاول اي يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم نميل الخط المتناهي بحركة مع ثبات
احد طرفيه الذي في جانب المبدا من الموازاة مائلا الى جهة اي جهة الخط الغير المتناهي ضمنا الى يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعني حصول المسامتة
بسكون الحركة معلوم ضرورة والمسامتة المذكورة حادثة لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها فلها اول اذ كل حادث كذلك وبل اي مسامتة
اياه منطقة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة وانه محال اذ ما من نقطة تفرض
على الخط الذي فرض غير متناه الا والمسامتة مع ما قبلها اي فوقها من جانب المتناهي الخط قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة مع انما تنقطع
تفرض اما كحمل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهي واحد الخطين هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة
والآخر هو نفسه اما لكن حال كونه على وضع المسامتة ولو كان هناك خطا آخر منطبقا عليه لزال بحركته انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله وبزوال
ايضا ظاهر بان نفرض الخط المتناهي خارجا عن مركز كرة موازيا للغير المتناهي ثم نفرض حركتها حتى يقع متناهيا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة
الخطين واما نقل التتمة الى غير النهاية اذ قد بين اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين كذلك
يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لا يتناهى على ان
الزاوية المستقيمة اما كم او كيفية حاله فيه سارية في جهة واحدة منه فيكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير وكلما كانت الزاوية اصغر كانت
المسامتة مع النقطة الفوقانية يعني اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقطة المسامتة لم يكن تلك النقطة كذلك لان المسامتة معها اما يكون بحدوث
زاوية مستقيمة الى نصفين ولا شك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النصف يوجد المسامتة لزوال الموازاة ح قطعا
وكل المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا يكون النقطة الاولى اول نقطة المسامتة وهكذا فلا يمكن ان يوجد مسامتة ما هو اول تلك النقط وقد
بين ذلك بان المسامتة اما يكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق يكون المسامتة مع نقطة اخرى وهكذا
قال المص تلخيصه اي تلخيص هذا الوجه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن الفرض اي المفروض المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما

لامتناع المساحة او توجد نقطة هي اول نقط المساحة اذ مع ذلك الفرض اما ان تمتنع المساحة وهو احد الامرين او لا تمتنع فيجب ان يوجد اول نقطة
المساحة وهو الامر الاخر والتالي باطلان اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام وجودها تناهي المتناهي ايضا واما امتناع المساحة فلان
زوال الموازاة بالحركة مستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط المتناهي اولا مساحة ثم تحرك الى ان
صار موازيا قال فلا بد من نقطة هي اخر نقطة المساحة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنها بعد مثل ما مر وسماه برهان الموازاة اعترض
عليه بمنع امكان الفرض اي لانه انه لو وجد بعد غير متناه امكن وجود خط غير متناه مع وجود خط اخر متناه فيكون موازيا للخط الاول اقول و
ساما سبب حركته ما ذكر ان يكون بعض هذه الامور محالا في نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا لامتناع قيام زيد مع عدمه
ومع جواز ان يكون البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين ويكون المحال ناشيا منه لا من البعد الذي لا يتناهى او يكون
كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما وجوابه دعوى الضرورة اي نحن نعلم بديهة العقل بان كل واحد من الامور المفروضة وجوده ممكن
ممكن على تقدير لا تناهي الابعاد فلو كان لا تناهيها ممكنا في نفس الامر لم يكن هناك تمتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال وما لزم عليه
ان المحال الذي هو اللا تناهي وضع واعلم ان من المفروض ما يحكم العقل بجوازه بديهة كالمفروض المتقدم مثل تطبيق خط على خط وفصل
خط من خط وادارة دائرة بحركة خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول وليس لاحد ان يمنعه الامكان وما نحن فيه
من قبيل هذا المفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك التقدير وقد يقال عليه ايضا لا نم لزوم نقطة هي اول نقطة المساحة بمعنى ما ذكرتم
في بطلان التالي اي يستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك بعض قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد في الخط الذي لا تناهي نقطة هي اول
نقطة المساحة لان المساحة انما يكون بزاوية وحركة منتهية فلا يوجد هناك اول نقطة هي اول نقطة لها لان كل نقطة يفرض كذلك كان المساحة مع ما فوقها
قبلها والجواب عن هذا انا بينا لزوم ذلك بان المساحة لها اول لكونها حادثة وهو يكون نقطة ضرورة فالنقطة التي حدثت المساحة معها في ذلك
الاول هي اول نقطها وقبل امتناع اللازم في نفسه لا يدل على عدم ملازمته كما ان تمكن الملزوم ايضا ممتنعا كيف ولو دل على ذلك لما تم
للاقية الاستثنائية التي استثنى هنا نقيض التالي واستدل عليه واليه اشار بقوله والا جاز في كل قياس استثنائي تعدي نقيض التالي وقد كاب
ايضا بانا نستدل هكذا لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة الى المساحة فاما ان يوجد اول نقطة المساحة او لا يوجد وكلاهما
محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا يبطل اعتراضكم بالكلية نفي منها بحث وهو انا لا نم ان المساحة بعض الزاوية او الحركة قبل المساحة الى حالة نكلها وانما
يلزم ذلك اذا كان بعضها موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مساحة لكنهما متمسان بالقوة لا بالفعل ولو صح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر
الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها وهكذا بل يمتنع الحركة مطلقا فالشبهة
انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ودفعه بعضهم الا فاضل بان ما ذكرناه احكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم يحكم على طاعة من الاعقل
كما يدل الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمساحة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين فيه نقطة للاولية كلاف الخط
المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المساحة الازلي لكونه لها زمان هو اول ازمنة وجودها فلا يكون المساحة الحادثة فيه مسبوقة بمساحة
في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم ان يكون يوجد هناك نقطة هي اول نقط المساحة في الوهم بيانه ان نقول لا مساحة حال الموازاة
بل لا بد بحدوثها من حركة واقعة في زمان فاذا وجبت ساكنات المساحة حاصلة في كل آن يوهم في ذلك الزمان وكل الآنات المفروضة فيه
غير متناهية اي لا تقف عند حد فكذا المساحات الموهومة فيها وكل واحدة منها انما هي مع نقطة اخرى فلا يتقطع نقطة اول يقف الوهم عندها
وعلى هذا الاصل ان يحال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان يوجد فيه وح فلا بد ان يتعين لها ولمساحتها حد اول في الوهم لكنه محال لا يحال
المساحة آنية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة بما قبلها في الوهم لانا نقول مساحة الخط للنقطة آنية واجزاء المساحة المذكورة اعني مساحة الخط للخط فلا تصور
عدوثها الا بوجود حركة في زمان كما ذكرنا فليس هناك مساحة الا وهي مسبوقة في الوهم بما قبلها الى غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة ويمكن ان يقال
نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان يتعين فيه نقطة هي اول نقطة المساحة اذ لا بد هناك من مساحة غير مسبوقة فيه بما قبلها
والا لزم وجود مساحات غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو محال ولكن ان يحال ولكن ان يحال بما قبل النقط ولكن ان يحال الدفع على هذا المعنى
بان يجعل تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه وقال بعض الفضلاء من المعاصرين

وهو صاحب الباب الاربعين هذا الدليل مغلوب عليكم لدلالته على عدم تناهي الابعاد بان يقال ان الخط المفروض في البعد المتناهي الموجود
وهو محل العالم فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم تحرك اخص مساحة على طرفيه والمساحة مع النقطة التي فوقه خارج العالم قبل المساحة المذكورة بعينه فيلزم ان
يكون على حد نقطة لا تناهي وبعد غير متناه بعض تلك النقطة وهذا الذي ذكره يحال لا ورود له كيف والمساحة مع نقطة لا وجود لها لا يعقل له
لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلاء موجود امتناع ولا ملاء فكيف يتصور ملاقاته لنقطة بعد وبعد فيه والوهم البحت الذي لا يساعده العقل
لا يعبأ به وكيف ان اللازم مما ذكره نقطة موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام في تناهي الابعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة
الصرفة الوجه الثاني وهو عكس الاول وهو انه فرض فيه اولا المساحة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه آخر نقطة
التقاطع وهو لزيادة تقرير وتحقيق لدى الوجه الاول ان نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم نفرض كانهما مائلان الى الموازاة من ان يختلف
احدهما عن الاخر ولا يتصور ذلك الا بتقطع هي نهايتهما ويلزم الخلف وهو تناهيهما على تقدير اللا تناهي وقد ذكره صاحب الملوكات واشتهر برهان
الخلف وانما يصح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه متقاطع للاخر غير متناه ايضا فاذا تحرك الكرة فقبل تمام الدورة لا بد ان يصير الخط الخارج
من مركزها مماسا لها فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما مر حاصله منه نفرض احد الخطين متناهيا ومساما اولا فظهر ان براهين المساحة
والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد الوجه الثالث انا نفرض من نقطة من نقطة ما خطين مفروضان كما في مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون
البعد بينهما بعد ذلك بهما ذراعا وبعد ذلك بهما ذراعين وعلى هذا تزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك ذكر متساوي الاضلاع واكتفى بالحيثية المفرقة
له لكان الكلام اخصر واظهر وحصوله ان يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما فاذا ذهب الى غير النهاية لكان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة
واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان يكون له نهاية ضرورة وهذا البرهان في الحقيقة تنبيه ابن سينا البرهان السلمي
مع زيادة تحقيق بجزئه الخول البزل وامتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد
اذ قد سقط به مؤنات كثيرة يحتاج اليها في السلمي الذي اولاه في اشاراته كما يطلع عليها في شروحها واعلم ان هذا الوجه الثالث يدل
على بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع الجهات كما هو مذهب الخصم ومن جهتين ايضا لا من جهة واحدة اذ لا يمكن ح فرض الانفراج بقدر الامتداد
واليه الاشارة بقوله ولو جوز مجوز استواء غير متناهية في طولها لم يتم ذلك لابطالها لخلاف الاولين فانهما يبطلان لا تناهي الابعاد على الاطلاق
الوجه الرابع وهو البرهان السلمي على الاطلاق وقد لخصه الخصم تلخيصا شافيا نفرض مثلثا في مثلث خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان
الانفراج بقدر الامتداد كما هو تقرير او ازيد بان يكون الانفراج ذراعين بالفا مبلغ وذلك لان الخطين صعدان فلا يتباعدان الا على نسق واحد
فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا ولان الانفراج ح ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتد الخطان كان ملتقى اذرعهما وعليه
فقس هذا اعني حفظ نسبة الانفراج اليها وح يكون نسبة الامتداد الاول اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول اعني الذراعين
الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعدها فلو ذهبا اي الخطان الى غير النهاية لكان لهما بعد
متناه هو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو
الانفراج منهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج هف لان نسبة المتناهي
الى المتناهي المذكورين مع كونه معينة ومتجمل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي لا يحال جائز ان يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه
ايضا لانا نقول فيلزم انحصار ما لا متناهي بين حاصرين الوجه الخامس انا نقسم جسما على هيئة الدائرة وليكن ترسا بستة اقسام متساوية
بان نقسم اولا محيط دائرة الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركز فتقسم ح الى اقسام ستة متساوية
ونحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع باسرها الى غير النهاية حتى ينتهي الابعاد كلها في طولها وعرضها اعني سعة العالم بهذه الاقسام
ثم نزيد في كل قسم فنقول هو في غرضه اما غير متناه فيحصر ما لا متناهي بين حاصرين هما الضلعان المحيطان به واما متناه فكذا الكل مثله ايضا
لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بمراتب متناهية هي الستة وهذا البرهان المسمى بالترس كالمتمة والتوضيح للبرهان الذي
هو الخص السلمي لان كل قسم من الستة كمثلث متساوي الاضلاع لا كل اذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين متساويتي البعد عن المركز
ووصلت بينهما بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة اذا المحيط لكل نقطة

اربع قوايم وقد قسمت هيهنا بست زوايا متساوية وكذا الكل واحدة من الزوايا بين الباقيين ثلث قايمة لانها متساوية وبان لتساوي وترها
واذا كانت زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع ثم كذلك فظهر ان الاضلاع بين كل ضلعين تقدر امتدادهما كما في ذلك الربع الان هيهنا تصورا
ومزيد توضيح لامكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على قدر امتدادهما ولكان يمكنه هيهنا ان يخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة
على ان تكون جميع الزوايا متساوية الا ان في امكان ذلك نوع خفاء فعرض دائرة لا تتم في امكان تقسيم محيطها الى اقسام ستة متساوية
وح يلزم تساوي الزوايا المركزية وكون الكل واحدة ثلثي قايمة فينكشف مساواة البعد ما بين الخطين لامتداده كما انكشف فانا ما وهذا الوجه
الثالث والرابع والخامس كما لا يخفى راجعة الى برهان واحد الوجه السادس التطبيق الدال على تناهي الابعاد من جميع الجهات وطريقه
هيهنا ان نفرض نقطة ما الى غير النهاية خطا ونفرض من نقطة ما شاء خطا آخر الى غير النهاية ايضا ثم نطبق الخطين فان قصة اما مثل الزايدة
واستوت لا محالة او ينطبق فينطبقان فلا يكونان غير متناهيين كما تقدم مرتين من في بطلان التسلسل وفرق في تناهي القوى الجسمانية الوجه
السابع انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين هيهنا بعد متناه ونشير الى نقطتين هاتين النقطتين فننقل ما بين النقطتين
اولا فان كان المنتصف كان هيهنا في الجانب الآخر مثله ويكون من النقطة الاولى في ذلك الجانب اقل من نقطة تطبيق بعد ما بالآخر ويتم الدليل
وان لم يكن المنتصف كان احدهما اقل من الآخر وعمق في اتمام الدليل ولا يذهب عليك ان هذا الترهات للتطبيق قد عادت الوجه السبعة
الى اولة ثلثة الثاني منها بدلان على امتناع اللاتناهي مطلقا وواحد على امتناعه في جهتين او اكثر احتج الخصم على عدم التناهي بوجوه
الاول ان ما وراء العالم متغير فان ما يلي جهتي اليمين العالم غير ما يلي يسار خروج الابرى ان بديهة العقل شاهدة بان ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي
القطب الجنوبي وما يلي الشرق غير ما يلي المغرب الى غير ذلك والمتغير لا يكون عدما محضا فهو اول موجود وبعد لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا
والجواب منع ثبوت التغير فيما وراء العالم بحسب نفس الامر واما ذلك التغير الذي ذكرتموه وهم محض لا عبرة به اصلا الثاني انه اذا كان ما وراء العالم مقدرا
فان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه وكل مقدر فهو موجود وكم والجواب ان التقدير الذي صورتموه وهم باطل لا يلتفت اليه فظهر
الثالث انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان امكنه مد يده فيما وراءه فثم فضاء موجود وهو المطلوب وبعد لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا
اصبعا اقل مما يسع اليه كلها وان لم يمكنه مد يده فيما وراءه فثم فضاء موجود يمنعه جسم مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فثم بعد ما مجرد
او مادي والجواب لا نم انه لو لم يمكنه مد يده فثم جسم مانع لجواز ان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي يمكن مد اليد فيه
الرابع الجسم ما يمكن له تمكن لها افراد غير متناهية فعلا فاذا وجدت تلك الافراد كان الابعاد غير متناهية والجواب ان الكلية وان لم يمنع من
وقوع جزئيات فلا تناهي الا انها لا تنفي الوجود ان وجد شيء من الجزئيات ولا التقدير في الجزئيات ولا عدم التناهي فيها بل يجوز ان يكون
الكل ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من افراده او ممتنع التقدير فلا يوجد وافراده او ممتنع اللاتناهي فلا يوجد له افراد غير متناهية كل ذلك مجوز
خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهي افراد الجسم ممتنع للادلة السابقة المقصد الثاني جواز المكان وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم
لان الامور المتماثلة تشارك في احكامها والبه الاشارة في الكلام المجيد او ليس خالق السموات الآية وقال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط
به سطح محدد الجهات للثاني وجه الاول لو وجد حادثة عالم آخر لكان في جانب من المحدد وكان المحدد في جهة منه فيكون الجهة
قد تحدثت قبله لتصور وقوعه فيها لا به كما هو الواقع خلف والجواب ان الذي ثبت بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد وكلام
واما تحدد جميع الجهات فلا ولم لا يجوز ان يكون هيهنا جهات غير تلك الجهات تحدد لا بهذا المحدد بل بحد آخر فيجوز وقوع هذا في جهة
منها فان حصر الجهات المحدودة في تلك لم يقم عليه دليل الثاني لو وجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا متماسين اولا وذلك
لان هذا العالم كرة فان كان للآخر كرة ايضا لم يتصور الملاقاة بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا اولا وان لم يكن كرة ايضا وقع
الخلاء ايضا لان ملاقاة الكرة لما ليس بكرة لا يكون الا مع فرجة والجواب بعد التسليم امتناع الخلاء ان نقول لا نم ذلك لجواز ان يملأ ما بين
بينهما مائع ولو اردنا ما ذكر مستند للمنع تبرعا فلنا قد يكون الى العالمان تدور حركة زينة في ثخن كرة عظيمة ساوى ثخنها قطريهما او
او يزيد عليهما واما تضمن تلك الكرة الوفا من الكرات كل واحد منها اعظم من المحدد وما فيها من الافلاك والعناصر ولا استبعاد
في ذلك فانهم قالوا قد يرى المريخ اعظم من مثل الشمس بما فيها من الافلاك الثلثة والعناصر الاربعة ثلث مرات واذا جاز ذلك فلم

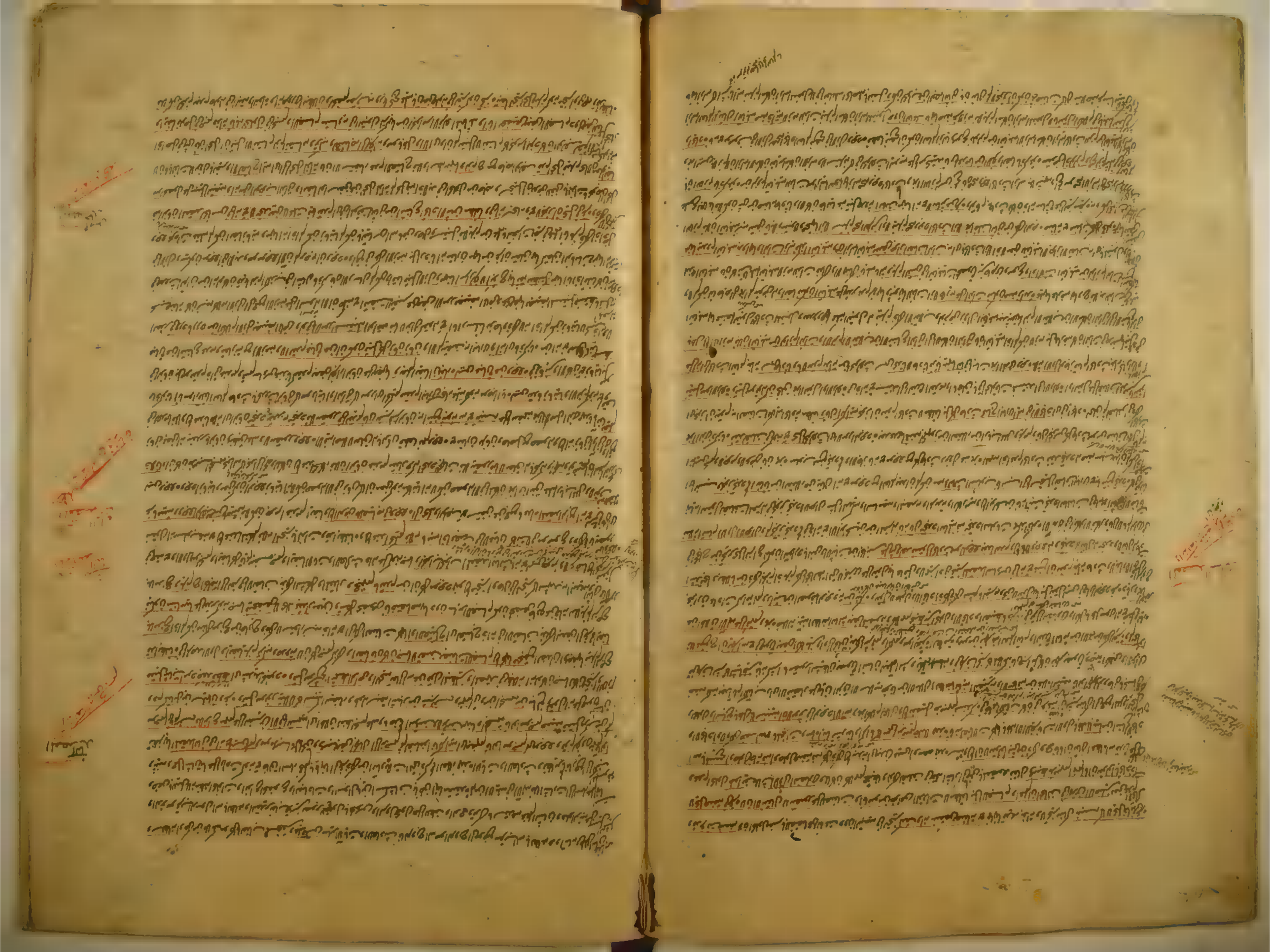
لا يكون ما هو اعظم منه ومن اين لكم انه ليس في عرف تدوير المريخ عناصر ومركبات تماثلها فيها في الحقيقة او مخالفة لها فيها الثالث لو وجد عالم آخر
لكان فيه عناصر لها اجسام طبيعية فيكون العنصر والمركب كالماء مثلا جزءان طبيعيان وقد حرفت بطلانه والجواب منع تساوي عناصرهما ولو سلمنا المركبة
منها صورة اي لا نم تساويهما في الصورة النوعية وان كانت متشاركة في الآثار والصفات كاشتراك ماء بماء في الاحراق والاشراق ولئن سلمنا الاشتراك
في الصورة النوعية فلا نم قابليتها حقيقة جواز الاختلاف في الاصول الداخلة في حقيقتها وان سلمنا التماثل ايضا فلم لا يجوز ان يكون وجوده في احدهما اي
حصوله في احد الجزئين غير طبيعي ولا نم ان القسر لا يكون دايما المرصد الثالث في مباحث النفس المجردة واحكامها شرع في بيانها بعد الفراغ
من مباحث الاجسام وعوارضها وفيه مقاصد اربعة الاول في النفوس الفلكية وهي مجردة عن المادة وتوابعها لان حركات الافلاك ارادية
فلها نفوس مجردة اما الاول وهو كون حركاتها ارادية فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية لا سبيل الى ان اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها والا فلان
باطلان فتعين الثالث اما كونها طبيعية فلان الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك الحركة الدورية منتفي الطبيعة و
مستند اليها لكان الى الواحد وهو الوضع المخصوص مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه محال وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك
بالاستدارة يكون تركه للاستدارة ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حاله واحدة بل يكون الهرب
عن الشيء عين طلبه وانه محال بديهة ورد عليه بان تركه وضع ليس توجها اليه بعينه لانه قد اصر تركه بل غاية انه توجه الى ضده فلا يكون المتروك نفس المطلوب
فالاولى ان يوجه بان المتحرك بحركة المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه وضده لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف
الاغراض الموقوف على الشعور والارادة واما كونها قسرية فلا نقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك لانه تقدم في مباحث الاعدام والات ما هو
معناه اعني ان عديم الميل الطبيعي لا يتحرك قسرا ومعه لا طبع فلا قسر ايضا فلو كان تحرك الافلاك على الاستدارة بالقسر لكان على موافقة القاسر قوة
تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطوء وموافقتها في المطالع والاقطاب اذ لا يتصور مناسبة قسر الامر بعضها لبعضها لكن حركاتها كما شهدت به
الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة واما الثاني وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة ولكن ارادتها المتعلقة بحركاتها ليست
ناشية عن تعقل محض من فوق حتى يدرك امورا خارجة والا منع دوامها اي دوام الحركات الفلكية على نظام واحد وتعاقب امرين اي ازلا وابدا
لا يختلف ولا يتغير لا في الجهة ولا في السرعة الا يرى ان الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية كيف وتنقطع فمن اين ارادتها التي ترتب
عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة ثانية عن تعقل كلي يندرج فيه امور غير متناهية وتعقل الفعل الكلي مجرد لما سيأتي في النفوس الانسانية
برهانه وللآخر اعتراض على هذا الدليل ان يقال لا نم انها ليست طبيعية وانه يلزم من ذلك كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز ان لم يكن
المطلوب في الحركة الطبيعية نفس الحركة لا محصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التدرج الى شيء آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عبارة
عن كون الجوهر في آن في مكان ما في آن آخر وكونها مطلوبة لذاتها سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية لكن لا نم انها ليست قسرية فوكد
القسر على خلاف الطبع اي ما ليس فيه ميل طبيعي لا قبل حركة قسرية ممنوع وقد مر ما في دليله من الخلل على انه ليس يلزم من عدم كون حركاتها
المستديرة طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعي مخالف لذات الحركة ولا نم ايضا ان القسر هناك في الافلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من جهتها
في بعض تكون حركة عرضية لا قسرية سلمنا لكن لا نم ان التحيل لا ينتظم على حالة واحدة ولا بد وسرمدا ولم لا يجوز ان يكون تحيله ان يحيل الفلك
خلاف تحيلها فلا يختلف ولا ينقطع بل يستمر ازلا وابدا تعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة فان قيل الفوى الجسمانية كلها
متناهية متى وعدة فلا يستند اليها الحركات لا يتناهى قلنا قد مر ايضا ما فيه ولو صح ذلك لتوقف عليكم اثبات النفوس المنطبعة
في الاجسام الفلكية سلمنا لكن لا نم ان كل التعلق مجرد وما سيأتي من برهانه سيكلم عليه مناك تفريعان على القول بان للافلاك نفوسا
مجردة وانها اجسام ناطقة الاول لما منع القوة العقلية التي نسبتها اليها كنسبة النفس الناطقة الينا قوى جسمانية هي بمنزلة آلات مبدأ الحركات
الجزئية الصادرة عنها فان العقل الكلي لا يصلح لذلك ان يكون مبدأ لوقوع الحركة الجزئية فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ
لتخصيص البعض بالوقوع دون البعض بل لا بد في صدوره من ارادة جزئية منتزعة من ادراك جزئي لا يتصور الا من قوة جسمانية فعلى القول
في الافلاك كالخيال فيما الا انها سارية في جميع اجزائها لكونها بسيطة وسمي نفوسا منطبعة الثاني ليس للافلاك حس من الحواس الظاهرة ولا مشعرة
ولا غضب لان الاحتياج اليها كجلب النفع ودفع الضر المقصود بها حفظ الصورة عن الفساد وصورة الجسمية والنوعية لا تقبل ذلك لا مشاعر

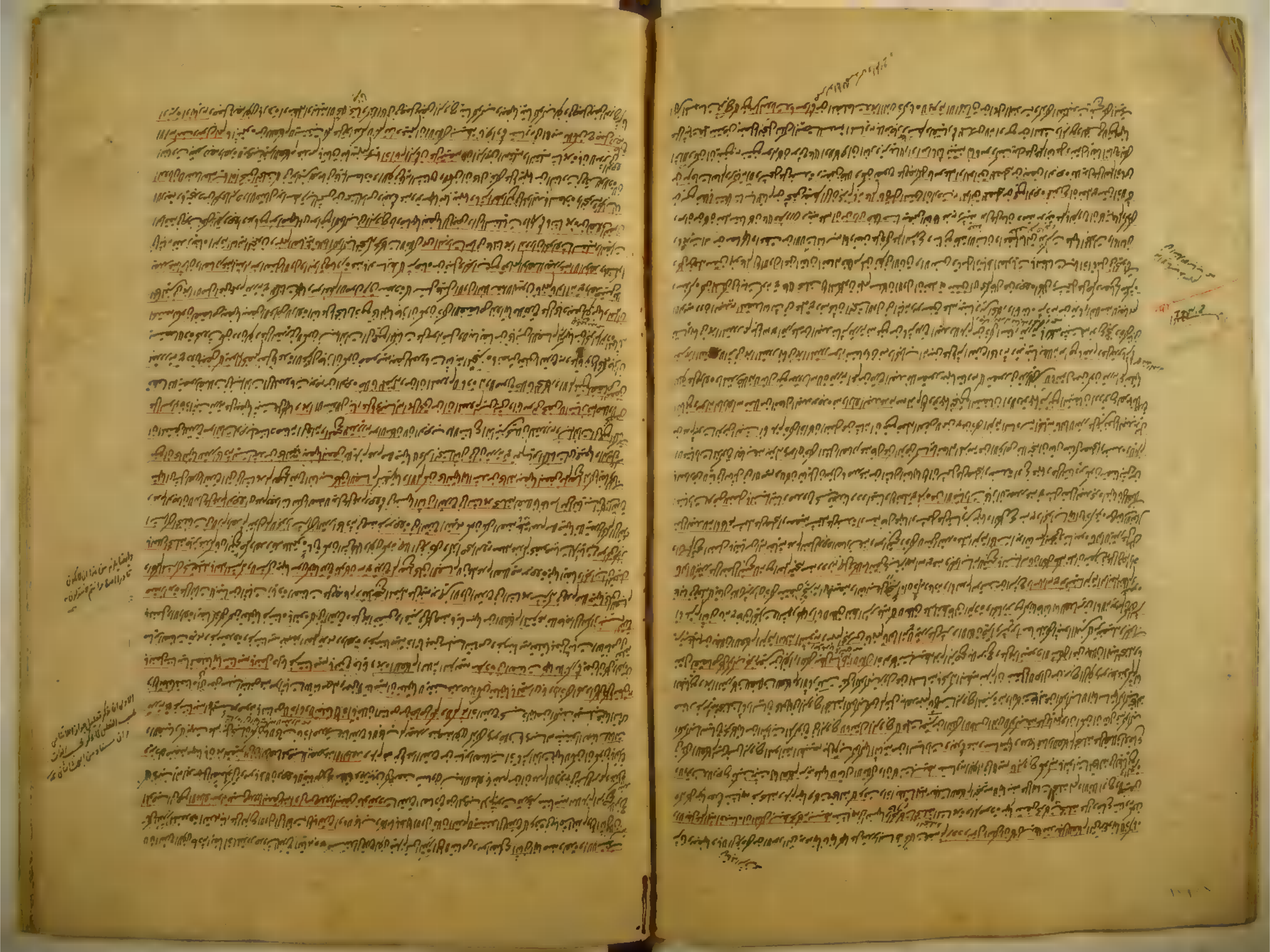
الحرق والانثلام والفساد عليها والمقدمات المذكورة ممنوعة اما لانا لم ان حزن القوى انما حدثت لما ذكرتم ان يكون حدثها لكونها كالا الجسم
ولانا ايضا انكرنا السمع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلا نم ان صورة الكل لا تقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول وفي المكتفى
ان كلام ابن سينا اضطرب في الحواس الباطنة فحيث تنا لما استدل على انها متعلقة بالحواس الظاهرة لان التخيل يحفظ صور المحسوسات والتوهم لو ترك
احوالها الجزئية والتكثر للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاول وجب ان لا يوجد الثاني ويرد على هذا الاستدلال انا لا نم انحصار فائدتها في حفظ صور المحسوسات
واحوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز ان يكون غرضها فوائد اخرى وان سلم فلا نم انه محتمل في الوجه المقصد الثاني في ان النفوس الانسانية
ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسما بل هي لا طائفة لا تعلق الاشارة الحسية واما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون داخلة فيه
بالجزئية او الحلول هذا مذهب الحكماء المشهورين من المتقدمين والمشائين وافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والرازي وجمع من الصوفية
الكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من ان المجردات على الاطلاق عقول لا كانت او نفوسا احتجوا اي المثبتون لتجردها بوجوه خمسة الاول
انها تعقل البسيط الذي لا جزء له بالفعل فتكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما من الحقائق اي معنى ما من المعاني فان كانت تلك الحقيقة بسيطة فذلك
اي ثبت المطلوب اعني تعقلها للبسيط والا كانت الحقيقة مركبة من البسائط بالفعل لان الكثرة ضامية كانت او غير ضامية يجب فيها الواحد بالفعل
لانه جزء لها وتعقل الكل يعد تعقل اجزائه بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل شيء من اجزائه لانا نقول
كلامنا في ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان له بسائط كل منها واحد بالفعل واما الثاني وهو انها اذا تعقلت البسيط
كانت مجردة فلان محل البسيط لو كان جسما او جسمانيا اي لو كان ذا وضع اما له او متعلقا لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لان
ما اذا جزئه غير الحال في الجزء الآخر وانقسام الحال الذي هو العلم ينافي البساطة في المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا للمعلوم واجيب عنه بانه
مبني على ان النفس محل المعقول لان التعقل عبارة عن حصول الصورة في القوة العاقلة وهو ممنوع فان العلم عند ما يجري تعلق بين العالم والمعلوم يشابه
المعلوم عند العالم وذلك التعلق او اعتبار ينتفي به العالم لا امر موجود حال وان سلم ان العلم بحصول صورة المعلوم فحل اي فالنفس في محل الصورة
البسيط الذي تعقلته لا للذات البسيط ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذي الصورة من جميع الوجوه فقد لا يكون صورة البسيط بسيطة الا يرى الى
ما قالوه من انه يجوز ان يكون للبسيط الخارجي صورتان عقليتان او اكثر كما مر في مباحث الحال وان سلم ان صورة البسيط يجب ان يكون بسيطة فلا نم ان
كل ذي وضع متنم فانه بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو ممنوع وجاز ان يكون النفس جوهرا فردا كما قاله بعض وان سلم ان كل ذي وضع متنم
فلا نم ان الحال في المتنم متنم كالسطح الحال عندكم في الجسم المتنم في جميع الجهات مع انه لا متنم في العمق وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه
في العرض وكالنقطة الحالة في الخط مع انها لا متنم اصلا وما يحله انما يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم وان سلم انه
اي الحال في المتنم متنم فالقوة كالجسم لا بالفعل فانه لا ينافي البساطة لجواز ان يكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم البسيط عندكم
متنم بالقوة الى حالة شاملة مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه ما هو محتمل فيه انقسام فعلي ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من
جهتي القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان الثاني من الوجوه الحجة انها اي النفس الانسانية تعقل الوجود واذ البسيط لما مر في مباحثه من ان اجزائه
وجودات اوهامات الى اخر الكلام والجواب ما تقدم من الممنوع الوارد على مقدمات ادلة بساطة والممنوع المذكور في الوجه الاول وهو اعم منه
الثالث من تلك الوجوه انها تعقل المفهوم الكلي فتكون مجردة اما الاول فلانا نحكم بين الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلا من تعقلها واما الثاني
فلان النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع ولا يمكن ان الحال في ذي الوضع يحصل بمقدار مخصوص ووضع معين
ثانيا بين محله فلا يكون ذلك الحال مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا الا لحالة ذلك المقدار والوضع فلا يكون ح
كليا هف لان المقدر خلافه والجواب نعرف تحقيقه اذ لا نم ان فاعل الكلي لا محل له لانه يتناسب على الوجه الذهني وايضا الحال فيه مقدار
ومحل ووضع معين لا يلزم ان يكون منقسما بها لجواز ان لا يكون الحلول سريانيا ويزاد ههنا منع عدم مطابقته لكثيرين اذ قد كان
الشيخ قاله الشيخ في الصغر والكبر كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء في الحس المشترك مع وجه المطابقة بينهما وتحقيقه ان
معنى المطابقة هو ان الصورة اذا وجدت عارضة لها شعبة المحل كانت مطابقة لكثيرين الا يرى انه يجب تجريدها عن التشخص العارض لها بسبب
المحل لئلا يقع بينها انما تعقل الضدين اذ يحكم بينهما بالتضاد فلو كان مدركها جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض مثلا في جسم واحد وانه

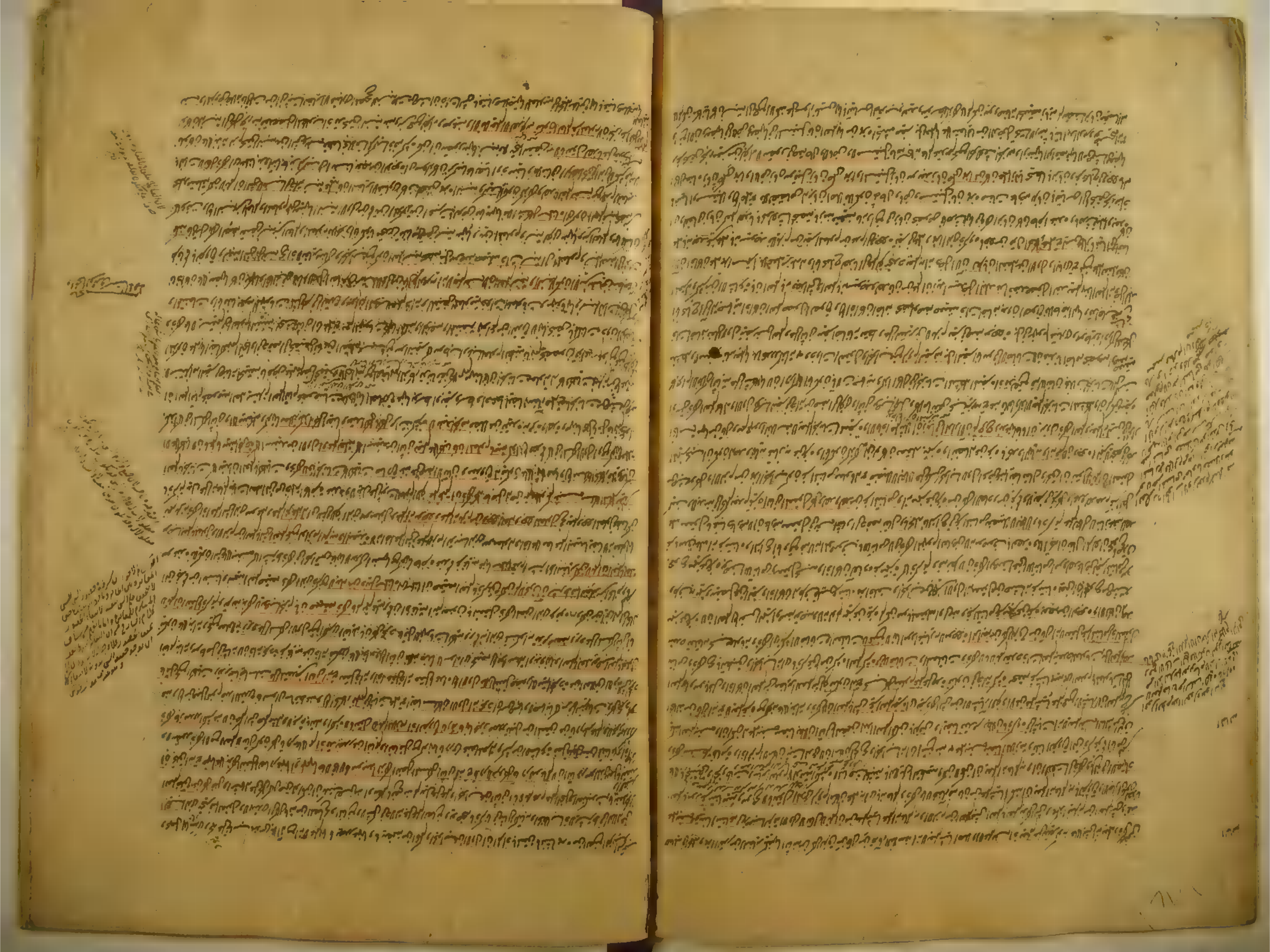
حج بديهة والجواب ان صورة الضدين لا تتضاد بينهما لانها كالذات الحقيقة الخارجية فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين
ولو لا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد ايضا لان الضدين لا يجتمعان في محل واحد والخامس انها ان بطل كونها جسما لما مر نم نقول لو كان العاقل مما
جسما بحالها في جميع البدن او في بعضه لتعقل محله دايما او لم نعقله دايما والتالي بط اما الملازمة فلان تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا
دايما يعني ان الصورة الخارجية التي المحل حاضرة بذاتها عند العاقل دايما ولو كفى ذلك في تعقله اياه كان تعقله مستمرا دايما ولا حتاج تعقله الى حصول صورة
اخرى منتزعة منه حاصلة فيه وانه محال لانه يستلزم اجتماع المثلين لان الصورتين متماثلتان في الماهية فلا يحصل ذلك التعقل دايما واما بطلان التالي
فبالوجدان اذ ما من جسم فيما نعقله انه محل للعلم والقوة العاقلة كالقلب والدماغ وغيرهما من اجزاء البدن الا ونعقله تارة ونغفل عنه اخرى الجواب
منع الملازمة منع ما ذكر في بيانها لجواز ان لا يكفي في تعقله حضوره بصورته الخارجية ولا يحتاج ايضا الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير
ذلك لان كون التعقل بحصول الصورة ممنوع عندنا سلمناه لكن لا نم ان حصول صورة اخرى فيما نحن فيه ممتنع للمسلمين واما بالزمان لو نازل الصورة الخارجية
والصورة الذهنية وهو مسلم نازلها لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما محل للعاقلة والاخرى حالة فيها حاصلة في رواية ظاهر
المتكلمين لجواز النفس العاقلة التي يشير اليها كل احد بقوله انا وهي كثيرة لكن المشهور منها نسبة الاول لابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب
لدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات يعني انها جوهر لطيف فيها انها وغير منتشر لما مر من تعلقها للبسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات
الممكنة فيكون جوهرا فردا هو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم الثاني للنظام انه اجزاء اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في
الورد باقية من اول العمر الى اخره لا تنفرج الى ما تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انتفع ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما
المتحلل والمتبدل من البدن فضل ينعم اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول عمره الى اخره ولا يمكن ان المتبدل ليس كذلك الثالث انه هو في
الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلث قوى احدها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل
المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين السادس انها الاخلاط الاربعة المختلطة كما ذكيف السابع انه اعتدال المزاج النوعي الثامن انه الدم المتحرك
اذ كثرته واحتياله يقوي الحيوة وبالعكس التاسع انه الهواء اذ بانقطاعها طرفة عين ينقطع الحيوة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه واعلم ان بيان
ذلك الذي رويناه لم نقم عليه دليل وما ذكرتم لا يصلح للتعويل عليه المقصد الثالث في ان النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لا نزاع
عندهم الا للقدماء وصناعة عنهم من اثبتها زايدة على ذات الكل اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد
تعديله الحوار البدن ثم انشاناه خلقا اخر والمراد بهذا الانشاء اضافة النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله تعالى خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي
عام وغاية هذه الاولية النفس دون النفس الذي هو المطلوب اما الاية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشاناه جعل النفس متعلقة به واما يلزم من ذلك حدوث تعلقها
لا حدوثها انتهى واما الحديث فلانه خبر واحد فيعارضه الاية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحدث بالعكس فلكل رجحان من وجه فتساويان هذا
كما ذكرنا واما الكلام فانهم قد اختلفوا في حدوثها فقال ارسطو ومن تبعه ومنهم من قبله وقالوا بقدمها احتج ارسطو بانها لو حدثت فاما ان تكون قبل
التعلق بالبدن مستعدة او مانعة او لا فان كانت مانعة فتمانعة وتعيينها اما بذواتها فان كان بذواتها او بلوازمها فيكون كل نفس من النفوس
البشرية نوعا منحصرا في الشخص الواحد فيلزم اختلاف كل نفس بالحقيقة وانه بط اذ لو لم تعقل بان كلها متماثلة فلا اقل من ان يوجد فيما بين الجميع نفسان
متماثلان وان كان تمايزها لا بذواتها كان بالقابل وما بالقوة فيكون من ان تعدد افراد النوع الواحد حصل بقابله والاعراض المكتنفة به وحادثها
البدن فيكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن اخر ويلزم التناسخ اي انتقالها من بدن الى اخر وسنبطله وان لم يكن قبل التعلق متمانعة بل كانت واحدة
فبعد التعلق ان بقيت على وحدتها كانت النفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان تشترك في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم و
سائر الصفات وانه بط بالضرورة وان لم تبق كانت بل تكثرت لزم التجزي والانقسام ولا يتصور هذا الا بمقدار وحجم فلا يكون مجردة بل
مادية وايضا فقد عرفت بذلك التجزي والانقسام لكل الهوية الواحدة الذهنية وحصلت هويات حادثة ثانية ويلزم الخلط وهو ان النفس المتعلقة
بالابدان حادثة واصح الخصم على قدمها بوجه الاول ان كل حادث له مادة فلو كانت النفس حادثة لكانت مادية لا مجردة قلنا بعد تسليم الملازمة
لكل المادة التي تستلزمها الحدوث اعم من حادثة محل الحادث فيها او متعلق بها والمتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا الحيوة الثاني لو لم يكن الناطقة انسانية
لم يكن ابدية ايضا والتالي بط اتفاقا واما الملازمة فلانها اذا كانت حادثة بزوال وجوده لان كل كائن فاسد والجواب المنع ومعنى القضية المذكورة

ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طوبانه عليه بجواز ان يمنع عدمه لجنح ابدا الثالث يلزم عدم تناهي الابدان والطوب
عدم تناهي النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الابدان التي هي شرط فيضانها من المبدا القديم والابدان غير متناهية
لاستحالة التسلسل في اقسام الادوار الفلكية التي لا تتناهى فكون النفوس المتعلقة غير متناهية ايضا لكن لا استحالة في لا تناهي الابدان والادوار لانها متعاقبة فلا
النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور غير متناهية وهو باطل والجواب شرط اتساعه الزمن الطبيعي او الوضعي كما مر والنفوس الباطلة
وان كانت موجودة مجتمعة لكنها غير مترتبة فيجوز لا تناهيها مسئلة قال ارسطو كل حادث لا بد له من استناده الى المبدا القديم الواجب ومن
شرط حادث فنقول دفعا للدور والتسلسل تعطل ما هو المقدر في الكلام واما الاحتياج الى الشرط فلا يلزم فلن المعلول عن علة التامة فلحدوث النفس
من المبدا المفيض شرط وهو حدوث البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها فاذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبدا الفياض فروع عموم الفيض
ووجه القابل المستعد وبه ابطل التناسخ حيث قال ان صح التناسخ فاذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس اخرى حدث الآن
لما ذكر ما من حصول العلة الموثرة سوطها كلها فكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا الذي
ذكره ارسطو في حدوث النفس وبطلان التناسخ دور صريح فانه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ على التقدير فقدمها وابطاله لم يبين ابطال
التناسخ بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين احدهما بطريق آخر مثل ما تعارف ابطال التناسخ انه يلزم تذكر كمالاته حوالها في البدن الآخر او ان استعداد
الابدان للنفوس وتكونها اي وحدوث النفوس على وتيرة واحدة فانه كلما استعد بدن حدثت نفس بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الابدان
اذ قد سبق وباء اي فسادها او جائحة اي حادثة مستاصلة كالطوفانات او قتل عام يهلك بها من النفوس دفعة عالم يعلم بالضرورة انه لم يحدث في
ذلك الزمان خلاف العادة وذلك المبلغ من الابدان كما نقل من انه وقع حرب في ارض يونان فقتل في يوم واحد مائتا الف من الجانبين ومن المعلوم انه
لم يحدث في ذلك اليوم ابدان بهذا العدد في جوانب العالم لتتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل
بعضها الى ان تحدث بدن تتعلق به وليس شيء منها والاظهر منها الى من هذين الطريقين الآخرين يصلح للتعويل اذ لا نم لزوم المذكور لاحوالها في البدن السابق
لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه قال اني لا تذكر كوني في صورة الجمل ولا نم ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في
ما البحور والبراري لا يساوي عدد تلك النفوس المفارقة وعلى اصل الدليل الذي ابطل به التناسخ اعتراضات قد تعرفها ان كان ما تجد مما لك من
الاصول على ذكر مثل فلا تجد ما تجد من الاضطراب مثل ان يقال لا نسلم ان كل حادث لا بد له من شرط حادث فان الفاعل المختار له ان
يخصص الحوادث باوقاتها من غير ان يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة التامة المستلزمة سلمناه لكن لا نم ان شرط حدوث
النفس هو البدن ولم لا يجوز ان يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نم انه اذا حدث بدن وجب ان تفيض عليه نفس اما بحسب ذلك اذا لم يتعلق به نفس مستنسخة
وقد يقال ان ادلة على الدليل ما ذكره ارسطو على حدوث النفس فانه اعلى الدليل على ابطال التناسخ فعرض عليه بانا لا نم ان علة التامة اما ما لذاتها او غيرها
لان التابعة امر عدمي فلا يحتاج الى علة ولا نم تامل النفوس كلها ولا تامل نفس منها والاستبعاد لا يجدي نفعا ولا نم ان تابعة اذا نوع واحد انما
يكون بالقابل وما تقدم في بيانه فظهر لك مما ذكر فساده الى غير ذلك مما لا يخفى على النظر المصدر الرابع في النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا
يستدل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق كما لو كتعلق الجسم بمكانه والا لكانت النفس عن مفارقة البدن بمجرد الشدة من غير حاجة الى امر آخر
وليس ايضا تعلقا في غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادية بمحالها لما عرفت من انها متجددة
بذاتها غنية عما حل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق الصانع بالآلات التي يعالج بها في افعاله المختلفة ومن ثم قيل هو تعلق العاشق
بالمعشوق عشقا جبليا لها مبا فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لان يتعلق به النفس الا بزوال تحته ولا تملة مع طول الصحبة ويكون مفارقته
وذلك التوقف كالانها ولذاتها العقلية والحسية عليه فانها في مبدا خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات تعينها على
اكتساب تلك الكمالات والى ان يكون تلك الآلات مختلفة حتى يكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا كالابصار
مثلا التفت الى العين فتقوى على الابصار التام وكذا الكلام في سائر الافعال ولو اتحدت الآلة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شيء منها
على الكمال واذا حصلت لها الاحساس توصلت فيها الى الادراكات الكلية ونالت حقائق العلوم والاخلاق المرضية وتدرجت الى
لذاتها العقلية بعد احتظاظها باللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق في التوة بل اقوى منه بكثير وانما تعلق

من البدن اذ لا بالروح القلبي المتكون في جوف الايسر من بخار القلب والطبيعة فان القلب لا يجوف في جانب الايسر بجذب اليه لطيف الدم بخفة حرارته المفرطة لكن
البخار وهو المسمى بالروح عند الاطباء وعرفه بانه اول متعلق للنفس بان شد الاعصاب معطل قوى الحس والحركة فاذا وجد الشد وتشبكها مال جهة الرباع
وايضا التجارب الطبية تشهد بذلك والتحقيق ان نفس الروح بواسطة التعلق قوة بها يسري الروح الى جميع البدن فتفيد الروح الحامل لتلك القوة
بما تم شمه من القوى التي فصلناها فيما قبل وهذا الكلام عندنا لقاصر عن اثبات مطلوبه كما مر مرارا الرصد الرابع في العقل والمراد به كما مر جوهر
لكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل موجود مجرد في ذاته مستغن في قيامه عن الآلات الجسمانية وقد مر مسئلة الاول في اثباته قال الحكماء اول ما خلق الله العقل
كما ورد نص الحديث وقال بعضهم وبعض الحكماء من الحديث اول ما خلق الله القلم واول خلق الله نور العقل الاول من حيث انه جوهر عقلي ذاته وبعد ان يعقل ذاته
ومن حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمى ملكا ومن حيث توسط في فاضة انوار النبوة كان نورا لسيد الانبياء واحتجوا اهل اثبات العقل
بوجوه الاول انه ج والقدر صحيح لا تكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد لمتنع ان يكون ذلك الصادر عنه جسما تركيبه فلو صدر لزم تعدد الصادر في المرتبة
الاولى ولتقدم الهيولى والصورة عليه فهو مركب لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على الجزء والا جوز ايضا ان يكون الصادر الاول قد جوهرا قائما بنفسه
بالوجود دون الغير فلا يستقل بالتاثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتاثير معا والا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون المحل والا لزم تقدم الذي هو محله تكيف بوجود قبل الاتصاف
اذ لا يستقل بالتاثير دون الجسم الذي هو آلتها فيمتنع ان يكون متحيزا لا بعده وكيف كان فيما صدر اولا فيتعين ان يكون الصادر الاول هو العقل المجرد والصادر عنه مستقل
بالوجود والتاثير وغير العقل ليس كذلك لانا نقيد الاول في الجسم والثاني في الهيولى والصورة والعرض والعالم في النفس الثاني الموجود الجسم كالفلك مثلا لا يجوز ان يكون هو
الواجب لذاته والا لا يعد جزءه لان موجد الكل وحده من اجزائه فيكون الواجب مقدما لا يكون فوق مرتبة وحده ولا جسما لفرد اذ الجسم لا يتوقف
مرتبة خصوص العباس اليه لا بالمجاورة والتوسط والمحاذاة والتابعية علم ذلك بالتجربة فان اندراج تحت جسم كان بل ايتاء ذاتها والشغل وبقي الا ما تابعا لها نوا وجسم جسما لكن يجب
ان يفيض صورته على هيولاه ولو افاض الصورة على الهيولى لكان الهيولى له وضع قبل الصورة وانه ج لان وضع الهيولى مستفاد من الصورة التي هي ذات وضع بالذات
لكونها في حد نفسها ممتدة في الجهات ولا نسلم التوقف تاثيرها عليه ما الفعل لا تاثير الا بالآلات جسمانية فيكون تاثيرها من الجسم فيكون مقصورا على ما لها اياه ولا يصدر عنه الا
فكان ذلك الجزء الموجد بالجسم على الكل وقد بطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون الغير فلا يتصور كونه علة موجودة للكل والا عرضا لقائمة عنه فهي اوجد العقل
الا عرض بناء على تسليم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا على الوجه الاول فلم لا يجوز ان يكون اول صادر منه جسم بان يصدر بعد جزئه عن الواجب اعتبار وبواسطة
وتقدير جواز ان الصورة جزء لعلة الهيولى وليس لزم من كونها غنية في مدخلية التاثير عن الهيولى لكونها غنية في وجودها مستغنية عنها وان سلم فلم لا يكون الصادر الاول
منسا ولا لزم من توقف تاثيرها في البدن على تعلقها به توقف ايجاده متعلقا على التعلق مجوز ان يوجد الجسم بلا تعلق بتصرف والتدبير وان سلم لا يجوز ان
يكون الصادر الاول صفة قائمة بذات الله ودليلهم على عدم زيادة الصفات مستظهر ولا على الوجه الثاني فلم لا يجوز ان يكون الجسم جسما قائما بنفسه لو لم يمنع بالبينة
مشروحة ولا مستقرا على سبيل التجزء كما ذكرتم لا يفيد المقصود لانا نستقرا ناقص سلمناه لكن قد يكون الوجود جسما توجده اولا لم يتعلق به سلمناه لكن قد يكون الواجب
بان يوجد جزءه اعتبار وبتوسط الجزء الغير كما مر فيما الاعراض على الوجه الاول المقصد الثاني في ترتيب الموجودات على رايهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول فعل فله
ثلاثة وجوه الى نفسه ووجوده بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار امر مباين وجوده يصدر عقل واعتبار وجوده بالغير يصدر نفس واعتبار امكانه يصدر جرم
الفلك الاول وانا قلنا ان صدور هذه على هذا الوجه اسناد الاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس قابلون والخلق وكذلك يصدر عن العقل الثاني مثل ما صدر عن
ثانيه وكذلك ثان وهكذا الى العقل العاشر الذي هو في المرتبة التاسعة من الافلاك اعني فلك القمر ويسمى العقل الفعال المؤثر في هيولى العالم السفلي المختص بالصور والنقوش
والاعراض على العالم البسيط وعلى الحركات منها بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وما وضعها الا عرض من غير
الاعتبارات ان كانت وجوده فلا بد لها من معان متعددة والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل ما اصل دليلكم وان كانت اعتبارا ما تمنع ان يصير
مصدرا لامور الوجوه وقد يجاب عنه بانها ليست جزءا من المؤثر بل شرط منها والشرط قد يكون امرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة
للمبدا الاول يجوز ان يكون بحسبها مصدرا لامور متعددة كما علم ان الاول وذلك خلاف مذهبهم الذي يتنوا عليها كلامهم في ترتيب الموجودات وحدث اسناد الاشرف الى الاشرف
خطابي لا يعتنى به في مطالب علمية واسناد العقل الثاني مع انه من الكواكب المختلفة الغاير المتكثرة كثرة لا يفي الى حد ولعدد من العقل الثاني كما زعموه مشكل جدا وكذلك
اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها الفائقة عن الحصر الى العقل الفعال مشكل ايضا والجملة فلا يخفى على المتفطن ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب
العالي وفي المحققين انهم ضبطوا ثلاثا اعتبروا في العقل الاول جنس وجوده وجعلوه علة العقل ومنهم من اعتبر امكانه علة العقل وكان اعتبروا كثرة من







بنسبة الوجود وضع في اللغة لمجاز تعلق المخصوص صفته ولا يجوز ارادتها معه ولم يوضع لصفة اخرى مجازا لنا بل لا يجوز وصفه بما لا يعقل الكاتب اذ
المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني فتعين المجاز والمجاز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين وسواء يجوز به عن الذات وجميع الصفات فان اطلاق
موذاته مع مجموع صفاته وما سواه كما في غير اطلاق الصفة الخاصة اليد قال الله يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فاجتمع الصفتين
ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحة وعليه السلف والدليل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انها مجاز في الانعام
فانه شائع وخلقته بيدي اي بقدرتي كاملة ولم يرد بقدرتي وتخصيص خلق آدم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته تشريف وتكريم لها كاضافة الكعبة الى
في قوله لنا ظاهرتي للشرف مع انه مالك للمخلوقات كلها وكاخصص المؤمنين بالعبودية لذلك في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزلة بل اليد كناية
عن القادرية بناء على صلاحها لذلك من صور من الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف اذ لا يلائم نسبتها الى اليدين وصلة
صفة زائدة وهذا انكار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ بيده وقيل صلة زائدة اي لفظ بيدي زائدة كما في قوله وعوت
نابي مشهورا فلج في ظلي يدي مشهور وهو في غاية الركاكة وتحتمله كما في الاول اي بالحقيقي الذي ذكرناه في البحث من انه موضوع لمجاله وقد تقدم
نبه الحل على المجاز عن معنى معقول هو التقدم الصفة السادسة السمع والبصر قال لا يجري باعيننا وتصنع على عيني وقال الشيخ ناج انه صفة زائدة على سائر الصفات
وقال انه البصر والكلام فيه تمام اتفاقا من اثبات الجارحة فتنتج والحمل على المجاز عن صفة لا نفرقها وجب الاعتلال فيجعل مجازا عن البصر او عن الحفظ والكلاءة
وصيغة الجمع لتعظيم الصفة السابعة الجنب قال تعالى ان تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد في مراده كما في اشارة
الى انه في جنب عاشق له كيد قوي وغير مرتعش اي ملح ومحرك وارتعاش السراب ما تلألأ منه اي جاء ودب وكذلك الدمع اذا جاء في الخلاق
اراد الجانب فقال تاه بجنبه اي بجانبه وجرم الصفة الثامنة القدم قال تعالى في اثناء حديث مطول فتضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط اي حسبي
وفي رواية حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي اخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل
من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتاويل الجبار ما كان جاز اي انفار او لعل يرفع نفسه عن امتثال الكلف حالا ملتفتا الكشف قدوره في
رواية انس في اثناء حديث واما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها الصفة التاسعة الاصبع قال عم ان قلوب المؤمنين بين اصبعين من اصابع الرحمن في
رواية ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة والوجه التاويل فيكون في الدين الصفة العاشرة
اليمين قال تعالى والسموات مطويات بيمينه وتاويلها بالقدرة القادرة ظاهر الحادي عشر الكون اثبته الحنفية صفة زائدة على السبع المشهورة لقدامى قوله كن فيكون
فقد جعل قوله كن متعلقا على كون الكائنات على وجه ما والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثر الصفة والصفة لا تسلم
الخلق فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون الجواب لنا الصفة هي الامكان وانه للممكن فاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل
اي بامكان الشيء في نفسه يعلل بالقدرة فيقال مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اي كون المقدور وجوده لا صحته
وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كذلك ان يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصفة التي جعلناها اثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى انه اثر والحال
من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وبمعنى الصحة هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره وما الصحة الاولى فهي التمكن الى الفاعل ومعلله بالقدرة فان
القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من الشيء المقدور له فلا يحصل بها منه لقدر ما يعينه بل لا بد من حصوله
من صفة اخرى معلقة به اي بذلك الطرف بعد ذلك الصفة هي التكوين فلما كان منها اي من ذينك الطرفين تصلح اثرا لها اي للقدرة وانما يحتاج صلاحه
لقدر ما يعينه عنها الى مخصص يعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وح لا حاجة الى جعل الكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به فقد
ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي ولا يجوز اثبات الجارحة كما وجب التاويل فيه فقيل هو موصوف بكف لا كالكف
وقيل مثل بالتدبير يقال فلان في كف فلان اي في تدبيره فالمقصود من الحديث بيان الطافة في تدبيره له وبيان انه بعد رفع الطافة فالمراد مطلق

مطلق على كل رفع وراحة وظاهر بينهم قد ورد في الاحاديث انه ضحك حتى بدت نواجذه ويمنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل مثل بظهور اثر الفرح
في كل امر وهنه ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها فمعنى ضحك ظهر اثر السرور والفرح منه وبلغ التواجد عما ناح عن ظهور كنه ما كان مستوقعا منه ومن كان له موضع قدم
في علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الايات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا بجزالة المعنى وفخامته وجانبا
عاجب ركاكة فعلى كل تاويل فيها وحملها على ظاهرها وانه المستحقان وعلما لكان الرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى وان يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكلية
وقد مقصد لنا المقصد الاول في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبهة المنكرين فيها ثلاث مقامات المقام الاول في صحة الرؤية وقد قال المعتزلة
الى الله فيها مذهب الاشاعرة الى انه يصح ان يرى ومنعه الاكثرون قال الآمدي من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة غير جائز عقلا وتفلسفوا في جوازها
سمعا في الدنيا ما شبه بعضهم وتناهوا فيه وبل يجوز ان يرى في المنام قبيل الا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم يكن رؤية حقيقية والاخلاف بينا
في انه يرى ذاته والمعتزلة جوزوا باشاعة رؤيته عقلا لان الحواس وتفلسفوا في رؤيته لذاته ولا بد الاس تحريم تحمل الشرع فنقول اذا نظرنا الى الشمس ثم
ثم غمضنا العين عقيبه انتفض علم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة
الاولى فيها امر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان في الثانية زيادة ليست في الاولى فثبت
الملازمة بين تلك المغايرة والزيادة فايدة الى تاثير الحدقة لا الى زيادة في الانكشاف من الرؤية والابصار لوجوه الاول ان من نظر الى الشمس لا يتصور
ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يمكن ان يدعيه ان هذا التخيل عين الرؤية اذ ذلك الا لان الحدقة ما تاثرت عن صورة الشمس بعد ما
في الحدقة بعد ان زال الرؤية الثاني ان من نظر بالاستقصار الى زجاجة شفافة ذات لون ما طويلا ثم حول عينيه الى شيء ابيض فانه يرى لونه غير حاصل بياض الزجاجة فقد
تحقق ان حدقته ما تاثرت عن الزجاجة وبقي صورتها فيها بعد التحول الثالث ان الصور التي تحدث في الباصرة وكذلك البياض اشد تحدثها بحيث لو نظر الى الشمس
رؤيتها الى الضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرها ملونا ما تاثرت اي ما تاثر الحاسة منه بل فيها ما كان الامر كذلك فلما كان ذلك الذي ذكرنا يدل على ان تاثير
الحدقة عند الابصار ولا عبرة لمن الزيادة التي هي الابصار الى اي اثر فلا دلالة عليه فلا يصح ان نظر الابصار بتاويل الرؤية سواء ما تراه بالحاسة
مشروطة به عندنا كما ان ترى الله سبحانه من غير ان تاثر الحاسة وتحقيق ما فيه كفاية وسواء الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا
من الشرائط التي اعتبرها الحكماء ثم علمت ان الله ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف
القمر ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان تحصل لهم الرؤية المعبودة بالنسبة الى هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية هذا ما تفرد به اهل السنة خالفهم في
ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة وان الذي لا مكان له ولا جهة فهو عدم ممتنع
مفضلا عن رؤيته ويستدل عليه زيادة تقرير لمذهبهم وقد استدل عليه ان على جواز رؤيته تعالى بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين المسلك الاول النقل وانما
قدمه لانه الاصل في هذا الباب والعمدة من المنقولات في ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان
استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من الجهة الاولى ان موسى سأل الرؤية ولو امتنع كونه مرئيا لما سأل لانه تعالى لا يخلو اما ان يعلم استحالته او يجهله فان علم
فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كريما وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل يمتنع ان لا يصلح للنبوة
اذ المقصود من بعثته هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة الثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه
علق على الممكن فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم الا لعرض الاعلى الاول فهو وجوه الاول ان موسى لم يسأل الرؤية
بل تجويزها من العلم الضروري لانه الانبياء واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال رأى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك
علما ضروريا وهذا تاويل من التذييل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر المعتزلة والجواب ان الرؤية وان استعملت في علم لكنها اذا وصلت بالى يعيد
جدا والصواب ان قال لو كانت الرؤية المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه

المرصد الخامس

المسلك الاول

موصولا بالى مستبعد مخالف لظاهر قطعا وقالوا انظر لا يجوز الا بدليل ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على طلب الحدقة نحو الرى الودى الى
فيكون الطلب للرؤية ايضا ثم يقول يمنع حمله على ان حمل الرؤية المطلوبة عليه اى على العلم الضرورى ههنا لا اولا فلا يلزم ان لا يكون موسى عالما بهرون مع
انه خاطبه وذلك لا يعقل لان الخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك ولا ثانيا فلان الجواب حينئذ لم يطابق السؤال وقوله لن نراك
فى قوة لا نعلم الضرورى باجماع المفسرين فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يطابقا اصلا واثانى من وجوه الاعتراض على الاول انه لم يسأل اراءة ذاته بل سأله
ان يريه نفسه واما ذاته من أعلامه واما ذاته الدالة على ذاته وهذا الكلام انظر الى الجبل فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه فقال انظر الى الجبل نحو واسئل
القرية اى اهلها فيكون الرؤية المطلوبة متعلقة ايضا والمعنى ارنى علما من اعلامك انظر الى الجبل وهذا تأويل الكعبى والبغدادى وبنى والجواب بالعلم
ركيك لا دليل ومع ذلك لا يستقيم لانا اولا نقول لن نراك فانه نفى لرؤيته علم من علام الساعة ما جاءهم فلا يطابق الجواب السؤال ح وثانيا فلان
تدكدك الجبل الذى شاهده موسى من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤيته الا بابراز العلامة الدالة على الساعة المستلزم
من قوله لن تراك على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها وايضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الامر فى تدكدك الجبل لا فى استقرار الثانى فى ذلك
الوجه انا سألنا سبب قوله لا تعالى انه كان قالوا باستناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه فى قوله ارنى لتعلق الرؤية بعلم قومه
استناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى وفيه مسالة لفظ دابر اقتراحهم وفى الفداء الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسئول وهذا تأويل الجاحظ وتبعه والجواب
اختلاف الطائفة فلا بد له من دليل ومع ذلك لا يستقيم لانا اولا فلانه لو كان موسى مصدقا بينهم لكفاه فى دفعهم ما قيل هذا يمنع بل كان يجب عليه ان يردهم عن
طلب ما لا يليق بحالهم انه كان زعيمهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة والا ان ولئن لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين مكذبين
لصدقه لم يصدقوه ايضا فى الجواب بل نراه نقيضا عن امره لان الكفار لم يكفروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون مع السبعين المختارين يكيف
يتبادرون بحدوث الفساد مع انكارهم لمجرد انه الامر وثانيا فلانهم لما سألوا ارنا الله جهرة زجرهم الله ورد عليهم عن السؤال باخذ الصاعقة ثم لم يجب
موسى فى زجرهم الى السؤال الرؤية واضافتها الى نفسه وليس فى هذه الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لانهم لم يردوا الا ان لقد تهم الصاعقة عقب سؤالهم
وليس فى ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز ان يكون ذلك اللفظ لتصديهم اجتراء عن الاتيان بما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا فانكر ذلك عليهم
وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء بعد التعنت وان كان المسئول امرا ممكنا
وفيه تأكيد عليهم ما يدل على صدقه بمجرد اكه ودعاهم عن تعنتهم الرابع من وجوه الاعتراض على الاول انه سأل الله وان علم استحالتها بالعقل لتأكيد
دليل العقل بدليل السمع فيستقيم عليه بنكر الاستحالة فاذا تعدد الادلة وان كانت على حد بعد ذكره قوة العلم بالمدلول فكيف اذا كانت حسية
وانا سأل هذا السؤال وفعله قتل برحيم وسؤاله جنى قال رب ارنى كيف تحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى فقد طلب الطمأنينة
فما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل والجواب لمن العلم لا يقبل التفاوت فانه كما رصفه فتجب غيرا لا يحتمل متعلقه النقيض بعد الوجوه
ولذلك يأول قول الخليل بان ما تضعف موانه كاجابة منه بجبرائيل عند نزوله اليه بالوحى ليعلم انه من عند الله وضعفه انما طلب الرب وجبرائيل
جرب وايضا لعيار الموتى ليس مقدورا لجبرائيل يكيف يطلب منه وقال ما تقدم رصوما روى من ابراهيم انه اوحى الله الى الخلق اتخذت انسانا خليلا وعلامة انى
لعيسى الموتى بدعائه فنظر ابرهيم انه ذلك الانسان فطلب العيار ليطمئن قلبه مع انه كان ملكه اى يمكن موسى ذلك ارتكاب ما لا يمكن
من الرؤية فان طلبها اظهار الدليل السمعى على استحالتها بالطلب لها فيكون ح طلبها خابعا عاملين بالعقلاء خصوصا الانبياء الخامس من تلك
الوجوه انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا تقرر ذلك فى نبوته مع العلم بالعدالة لانا المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بكلمة وانه لا يفعل
قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه يوحد وانه كلف عباده باوامر ونواه تعريضا لهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة
رؤيته ولا من جعل الوجوب شرعيا تعبديا يجوز ان لا يكون شرعه موسى آمرا لعرفانه بتسخيل رؤيته او يعلم موسى امتناع الرؤية والسؤال

والسؤال بطلبها صغيرة لا تمنع على الانبياء والجواب التزام ان النبى المصطفى المختار بالتكليم فى معرفة الله وما يجوز عليه ويمنع دون تعالى العقول وفى مقتضى
ظرفا من علم الكلام من البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التى لا يسلكها ولعدم من العقلاء ولعجبا جنبا بلزوم العبث على تقدير العلم بالاتحاد وسوما
تنزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسيم على بابكم لا يعد من الصغائر بل من الكبائر
التى تمنع صدورها عنهم وعلى تقدير كون السؤال من الصغائر يقول نحو ما ذكرتم من الانبياء ما سبق من المنع والتفصيل واما على الاحتمال الاخر على الاول
فمن جهتين الاولى انه علق الرؤية على استقرار الجبل لا حال سكونه او حال حركته الاول ممنوع والثانى مسلم بيانه انه لو علقه اى وجود الرؤية عليه حال سكونه
فلزم وجود الرؤية بحصول الشرط الذى هو الاستقرار وهو باطل فاذن قد تعين انه علقه عليه حال حركته ولا خفاء فى ان الاستقرار حال الحركة ح فيكون
تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمح فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد حال السكون
او الحركة والا لزم الاضمار فى الكلام واما ان استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لانه وايضا فان استقرار الجبل
عند حركته اى فى زمانها ليس بمح اذ فى ذلك الوقت قد حصل الاستقرار بدل الحركة ولا محذور فيه اما الح هو الاستقرار مع الحركة اى كونها بحيث يلزم وقوع
شىء منهما فى وقت الفرد بدل ما حصل الثانى من الوجهين انه لم يقصد من التعليق المذكور بيان امكان الرؤية او امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم
المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق والجواب انه قد لا يقصد الشىء فى الكلام قصدا بالذات ويلزم لزوما
قطعيا وكما هو ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط الذى هو ممكن فى نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق
وايراد الشرط والمشروط لانه ح منتف على تقدير وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكون غير ربط الوجود
بالوجود لانا نقول لنا المتبادر فى اللغة من مثل قولنا ان ضربتنى ضربتك هو الربط بين الوجود والعدم معا لا فيما بل العدم فقط كما هو المعتبر فى
الشرط المصطلح ثم نجيب كل استدلال بلكن فى المقام الثانى فاجعل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها وصحتها بالبديهة فلا نطول بذكرها ههنا
الكتاب كما فعله جمع من الاصحاب وانما الوفق للصواب المسلك الثانى من مسلكى صحة الرؤية هو العقل والعمدة فى المسلك العقلى مسلك الجوهر وهو
طريقة الشيخ ابى الحسن والقاضى ابى بكر واكثر الناس وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاصوات وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا
قائم ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض فى الجسم ولهذا نجد الطويل من العريض وغير الطويل من الاطول ويسمى الطول والعرض عرضين قائمين
بالجسم لا تقرر من انه مركب من الجواهر المفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر جهاته من جزء آخر فيقبل القسمة ايضا ان قام اكثر
من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو ينافى قولنا الطول والعرض من روية الجواهر التى ركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين
الجوهر والعرض وهذه العلة الجامعة مختصة بحال وجودهما وذلك تحققها عند الوجود كما عرفت ما سنفاوتا عند العدم فان الاجسام والاعراض
لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالفعل والاتفاق ولو لا تحقق امر صحيح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك الاختصاص بصحة حال الوجود
ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفى الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان يكون مشتركة
بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشىء مرئيا بالعلل المختلفة وهى الامور المختصة بالجواهر والاعراض وهو غير
جائز لما مر فى مباحث العلل ثم نقول وهذه العلة المشتركة لا الوجود او الحدوث فاذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواء كان للجسام الموافق
الالوان فى صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح
ان يكون جزء العلة لان العاشر صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه ولو اسقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن
هى اى العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينها وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحقق فى حق الله تعالى
فيتحقق صحة الرؤية وهو المط واعلم ان هذا الدليل موجبا لصحة رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيء الاشعرى

الاجماع اثبات ثانيا كما اذا ذهب بعض المحصلين الى السالبة الكلية والفوزان الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية او نوع اشكال اذا ذهب بعضهم
الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية والفوزان الى السالبة الكلية فاصارت القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معا السنة خارق للاجماع الاسلامي بل هو تفصيل وموافقة لطائفة من الصدر المسلمين والقوي فيه كما فيما نحن بصدده والى اشار بقوله وهذا القول الثالث انما هو التفصيل هو القول الاول
والقول بعدم الوقوع وشيء منهما لا يخالف الاجماع ولا يخرقه بل كل واحد من قولي التفصيل ما قال به طائفة من طائفتين المجتهدين وان كان خارقا لما قال به الطائفتين
وذلك الذي ذكرناه في مسئلتنا هذه كما في مسئلة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فان القائل بالقتل فيهما معا كالحنفية وقال الاخر معا كالشافعية
والتفصيل منهما لم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل به لا يكون خارقا للاجماع بل موافقة للمثبت في مسئلة وللنافي في مسئلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل
ممنوعا عنه بل يكون جائزا بالاجماع فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود والمعتمد في مسلكان المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
بيان الاستدلاج بالآية الكريمة ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار المنتقل عن مرحلة نحو قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا وقال تعالى ما ينظرون
الا صيحة واحدة اي ما ينتظرون ومنه قوله فناظرة بم يرجع المرسلون اي منتظرة وقول الشاعر وان يك صدر هذا اليوم ولى فان غدا لناظره قريب اي لمنتظره
وجاء بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل حينئذ باللام تقال نظر الامير للملك اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى تقال الشاعر نظرت الى من
حسن ابهجه فيا نظرة كادت على الحق تنقضي والنظر في الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية فيكون واقعة في يوم القيامة وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه
الاول لا نسلم ان لفظ الى صلة للنظر بل هو زائد الا الآن ويستعمل به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعم ربها منتظرة ومنه قول الشاعر أتبيض لا يبرح الزمان
ولا ينقطع تفكرا ولا يحزن الى ان نعمة وقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما في قوله فهل لكم فيما الى ما تنى طبيب ما اعيى الاطباء حذيما اي فيما عندي ومعنى
الآية حينئذ عند ربها منتظرة نعمة والجواب لمن انتظار النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار موت الاحمر فلا يصلح الاخبار به بشارة مع ان الآية وردت مبشرة
للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته تعالى فانها اجل النعم واكرامات المستحقة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدي الى الحزن
الثاني النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كانظر الظباء الى الظلام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون نظر الغمام
فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار لصحة التشبيه وقال تعالى وجوه يومئذ ناظرة اي منتظرات ثوابه بالنعم والفلاح وقال كل الخلائق ينظر
بحالة نظر الجمع الى المصرع بلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحاج ظهور الهلال والجواب لا نسلم ان النظر فيها الى فيما ذكرنا من الامثلة للانتظار فيه الاول
ان يرون بلا كاين انتظار ما يطلبونه ويشاهدون اليه ولا يمنع حمل النظر المطلق عن الصلة كما ذكر في التشبيه على الرؤية بطريق الحذف والايصال لما
المنع حمل الموصول بالى على ظاهره الرؤية كالانتظار وفي الثاني ان ناظرات الى جهة ربها وهي العلو في الفوقية ولذلك رفع اليه الايدي في الدعاء وهو ناظرات
الى اثاره ان اثاره من القرب والطف الصادرين من الملائكة التي ارسلها الى نصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواة كذا وجوه ناظرات
يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل وارادوا بالرحمن مسيلمة على هذا
فالجواب ظاهر وفي الثالث ان يرون بحالة ومجرد النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر انفا وان سلم يحتاج الى الانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية اذ لا يصح
بشارة للمؤمنين ان انتظار النعمة غم ومن هذا يرد الثالث من وجوه الاعتراض ان التصريح الى صنيع لتعليب الحدقة لا للرؤية تعالى نظرت الى الهلال فاحدثه
ولو كان بمعنى الرؤية لكان مناقضا ولم يزل انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف نظر فلان الى والرؤية لا نظر اليها
وانما نظر الى تعليب الحدقة وقال تعالى تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول بالى يحمل على تعليب الحدقة لما ذكرنا ولانه يوصف بالشدة والشخوص
والانزوار والرفض والتحير والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح للرؤية بل هي احوال يكون عليها غير الناظر عند تعليب الحدقة نحو المرتد هذا كما ذكر ما وتعليب
الحدقة ليس هو الرؤية وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها والا لزم الاشتراك ولا ملزوم فيها لزوما عقليا حتى يجب من تحققها بل
لزوما عاديا معهودا لتجوز ثم نقول انه للرؤية مجاز ولكنه مجاز لا يشترك كونه مرادا في الآية بحيث ان يراد ناظرة الى ربها ولم اي والاتي شيء شرك هذا الاحتمال

الى ذكر المجاز والجواب ان النظر مع الى حقيقة للرؤية بالنقل الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها وما استشهدتم به على كونه حقيقة لتعليب الحدقة لا يدل عليها
اذ قوله نظرت الى الهلال فاحدثه لم يرجع نقله من العرب بل قال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال ولا يحلفنا فلما رأيناه بحرف الفاء وتمام الكلام
الى تمامه وهو الجواب عن قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته الى مطلع الهلال والبواقي من الامثلة كلها مجازات ان النظر فيها وقع مجازا عن تعليب الحدقة
من باب اطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التعليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التعليب الذي هو المسبب لا يجب حمله على الرؤية مجازا
لوجدانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة والى الاشارة بقوله مع ان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعمة ربها وجهة ربها وثوابه ولا مرجح لبعضها
فالتعيين يحكم لا يجوز لعدم الحاجة فوجب المصير الى المجاز المعين فيقول ايضا تعليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مرادا
في الآية وتعليب الحدقة مع الرؤية يكفيها المجوز معه فلا يضم اليه الاضمار تعطيلا لا هو خلاف الاصل فان تعليب الحدقة يكون سببا عاديا لرؤية واطلاق
اسم السبب على المسبب مجاز مشهور فيحمل الآية على المجاز عن الرؤية بلا اضمار شيء وهو المطلوب وانت لا تخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا تفيد الا الظن ما لم يصح
جدا وح لا يصلح هذه الظواهر للتعويل عليها في المسائل العلمية التي يطلب فيها اليقين المسلك الثاني في اثبات الوقوع قوله تعالى ان الكفار كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك مختصرا لشانهم فلزم منه كون المؤمنين غير محجوبين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين له وهذا المسلك ايضا من الظواهر
المفيدة للظن والمعتمد في اثبات الوقوع بل وفي صحة ايضا الاجماع الاسلامي قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كونها بين الاثنين
محمولتين على الظواهر المتبادرة منها ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين المقام الثالث في شبه المنكرين وردها ومنقسم على الشبه الى عقلية ونقلية اما العقلية
فثلاث الاول شبهة الموانع وهي انه تعالى لو جازت رؤيته لرأيناه الآن واللازم باطل بطلانا ظاهرا والملازمة بيان الشرطية فهذا انه لو جازت رؤيته لجازت
الحالات كلها لانه ان جاز الرؤية كلها ثابت له تعالى لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة فجازت رؤيته الآن قطعا ولو جازت
رؤيته الآن لزم ان نراه الآن لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شامخة ونحن
لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات وشرائط الرؤية ثمانية امور الاول سلامة الحاسة ولذلك يختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة
الابصار وضعفها باختلاف اسنانها والثاني كون الشيء جائز الرؤية مع حضور الحاسة بان يكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة
والتوجه الى شيء آخر والثالث مقابلته للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في المرآة والرابع عدم حائل الصغر فان الصغر مانع الابصار
البصر قطعا والخامس عدم غاية الاطالة بان يكون كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب قوة البصر
وضعفه والسابع عدم غاية القرب فان البصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما
وهناك شرط تاسع وهو ان يكون مضيئا بذاته او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في ضمن حالة المبصر
وفي الشرط الثاني لا يقال من هذه الشرائط من حيث رؤيته الاسلام للحاسة وصحة الرؤية لكون السبب البواقي منها مختصا بالجسم وهما الشرطان المعتبران
في رؤيته حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته والجواب عن هذه الشبهة لا اولا فهو انا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثابتة وذلك لان
دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما يمنعه لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض الجزء دون البعض مع تساوي الكل في حصول
الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال متصل بطرفي المرئي من الغير خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي ورأسه
اي من الغير الى وسط خط قائم عليه اي على سطح ثم ذلك الخط المثلث المذكور الى مثلث قائمي الزاوية الواقعة عن جنبي الخط القائم فيكون الخط الوسط
مرتين لكل واحدة من الزاويتين الحادثتين وكل من الطرفين مرتين لزاوية قائمة ووتر القائمة في المثلث اطول من وتر الحادة فلم يكن الزاوية المرئي متساوية في
القرب والبعد بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فيجاز لنرى الوسط بعده بدون الطرفين لانا نقول نفرض هذا التفاوت
الذي ذكرتم في هذه الخطوط ذراعا فلو كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض انه بعد المرئي بقدر ذلك البعد الذي لطرفيه يجب ان لا يرى

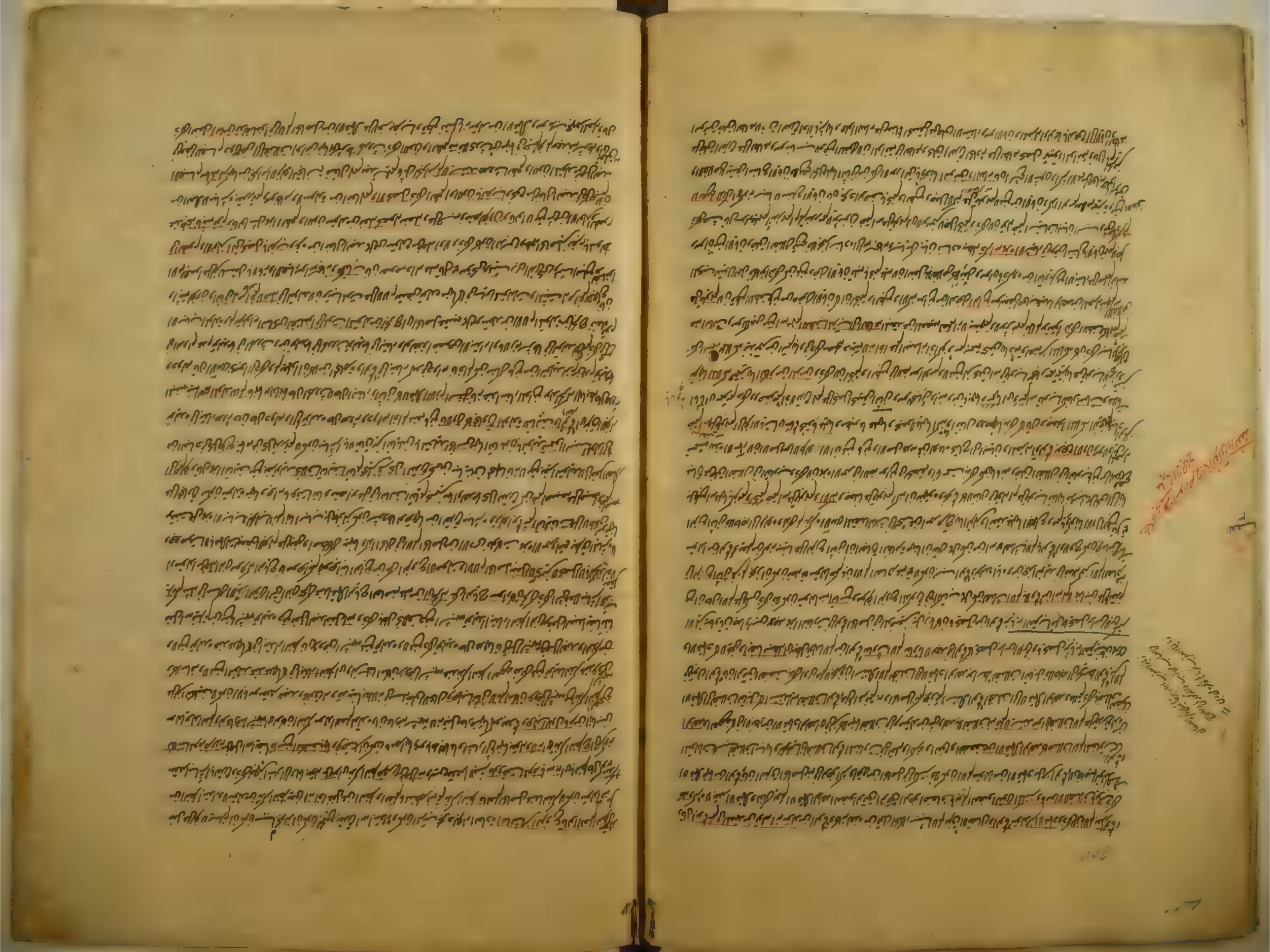
ولا يمكن ان اضافات كونه خالقا قادرا عالما فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المشتركة وعلى عروضها قال الآمدي كل ما
منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما وكصفات الاضافة كونه خالقا ومبدعا والصفات السلبية ولا شك ان العلم بهذه
الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ما هي في حد ذاتها بل تدل هذه الصفات على امر ما حقيقة مخصوصة مميزة في نفسها عن سائر الحقائق والامر
كل الحقيقة الموصوفة المميزة تدل على ما يليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص اعني جذب الحديد عن المغناطيس العلم
بحقيقته المعينة بل بان حقيقته مخصوصة مغايرة لسائر الحقائق ممتازة عنها في حد نفسها الثاني ان كل ما يعلم منه من كونه موجودا وعالما وقادرا
ومريدا وخالقا الى غير ذلك لا يمنع تصور الشركة فيه ولذلك يحتاج الى تنبيه اي الى ما يعلم منه من صفات الالوهية عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وغاية
المخصوصة لمن تصور من الشركة لان الموجودات الشخصية كذلك فليس المعلوم غاية المخصوصة وتكلما عن قولنا ليس غاية المخصوصة بالمعلوم سوى المطابق
الحكم بانه لو لم يكن ذاته متصورا معلوما لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة واصح الحكم عليها بالصفات الظاهرة والجواب ظاهر وهو ان التصديق لا يتوقف على
التصور بالكنه بل بوجه ما التمام الثاني الجواز وهو جواز العلم بحقيقته الله خلاف منه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي والمحاسبي ومنهم من توقف كالقاضي
ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع واما منه الفلاسفة لان المعقول اما بالبديهة وهي بالنظر والنظر اما في الرسم لا عند الحكيم والا في
الحد فاذن لا يعلم الكنه الا بالبديهة او بالحد وحقيقته ليست ببديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها اما مر فلا يمكن العلم بها الجواب منع حصر المدرك بالكنه
في البديهة والحد بل قد يخلق الله تعالى علما متعلقا بالنفس ضروريا بالقياس الى علوم الناس في تحقق بلا سابقة نظر كما سبق من الامر النظري وغلب ضروريا بالنفس الناس
وايضا فالرسم وان لم يكن بالحقيقة فلا يمنع ان يفيد المرصد السادس في افعاله وفيه مقاصد المقصد الاول في ان افعال العباد اختيارية
الله تعالى خالق لها ليس عندهم تاثير فيها بل الله سبحانه يجري عادته بانه يحدث في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لها فيكون
فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه
محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة ان اكثر افعال العباد واقعة بقدرة العبد تعدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار قارنها
من واقعة بالقدرة معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ ابو اسحاق قدرة الله تعالى على مقدوراته جميعا بجعل متعرض بقدرة العباد على مقدوراتهم على سبيل التمانع
الله تعالى جاعل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونها عرضا وصفة الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله وكما في علم الله القديم تابعا واما الله تعالى فانه
العلم واقع بقدرة الله وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره وقالت الحكماء وامام الحرمين واقع على سبيل الوجوب واستدل
بقدرة خلقها الله في العباد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع والضابط في هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد على الانفراد او كل منهما
وبهما معا او بالمجموع او بالاتحاد المتعلق كل سبيل الاستقلال منا والتجارة من المعتزلة او دونه اي دون الاتحاد وهو اما مع كثرة تقديرها الى الحال المقدور
متعلقة للقدرة ولا شبهة في انه ليس قدرة الله متعلقة بقدرة العبد اذ يستحيل تاثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو ان يكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله
وموجبة بفعل وهو قول الامام والفلاسفة وح يبدون ذلك اي يبدون ان يكون لقدرتها متعلقة للقدرة وهو ما يناقض لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فلا يصل
جاز ان يكون مكسوبا وهو اصل الفعل بقدرة العبد وحقيقة بقدرة الله قلنا لم نقل بالعدد والمقصود ضبط المذاهب ودفع الاحتمالات العقلية فنا في
ان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته وجوه الاول ان فعل العبد لكن في ضمن كل ممكن مقدور لله تعالى من شمول قدرته تعالى ممكنات ما سواه
وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في ان كل ممكن مقدور لله على تفاصيل مذاهبهم وابطالها في مباحث قادريته تعالى ولا شك ان هذا
هو بداهة بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر الوجه الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار والاستقلال لوجب ان
يعلم تفاصيلها والتالي باطل لما اشرنا اليه اي الملازمة فلان الازيد والانقص مما اتى به لكن لذلك فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة
والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دون غيره لا بد له من مرجح يقصد به الخصوصية والاختيار المتعلق به بعده مشروط بالعلم به كما شهد به البديهة فتفاصيل الافعال

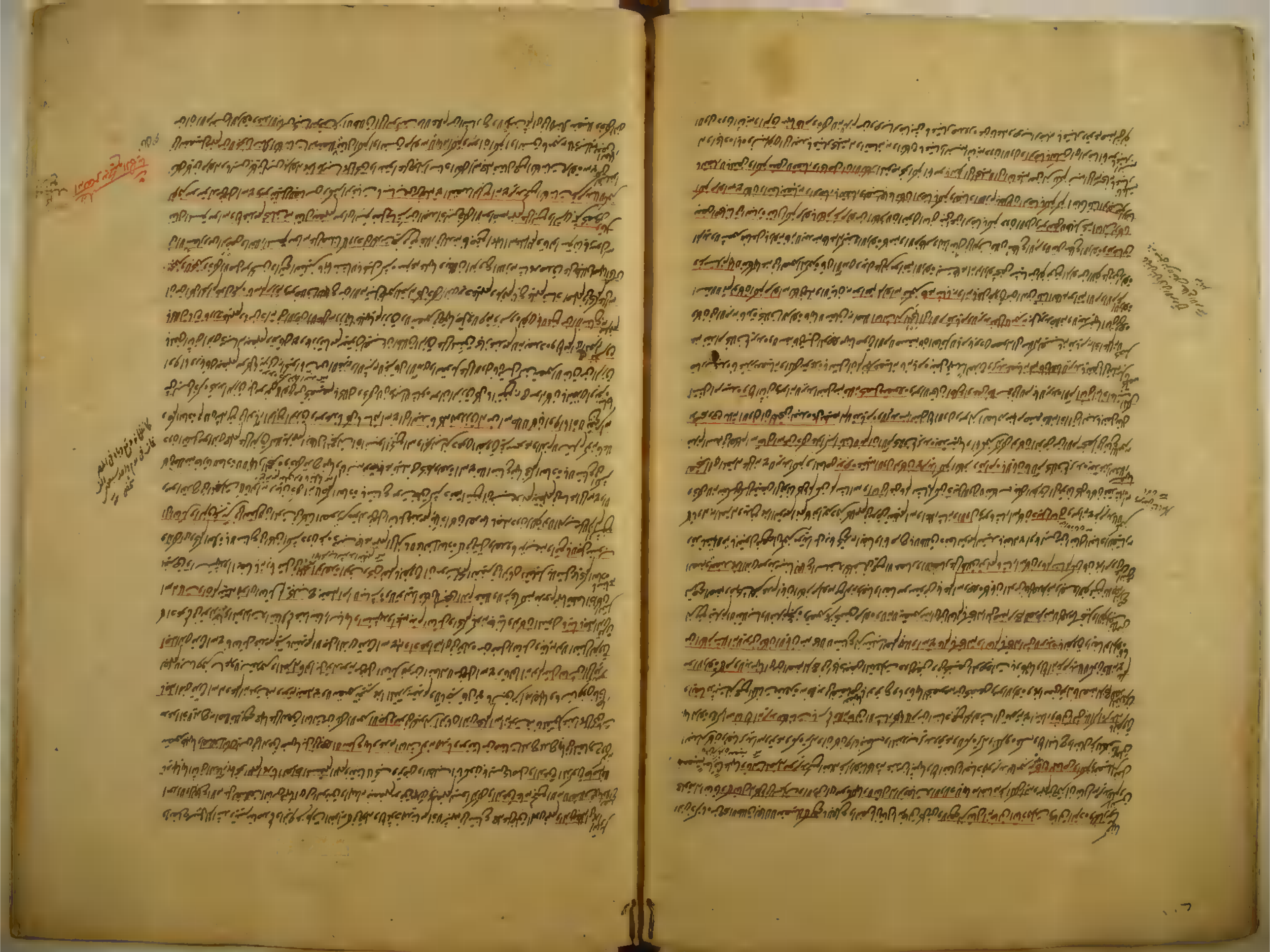
المرصد السادس

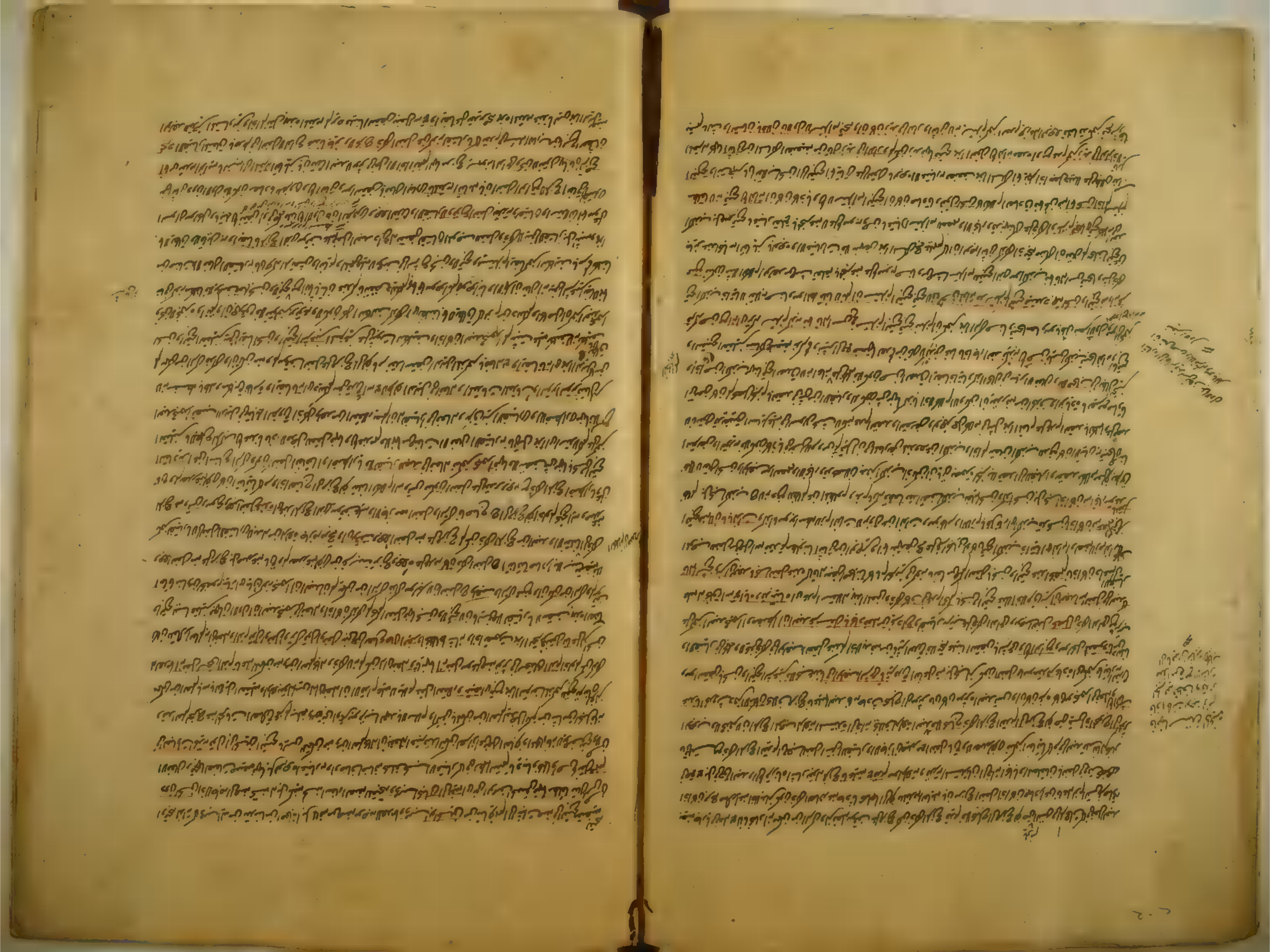
افعال العباد اختيارية واقعة بقدرة الله تعالى

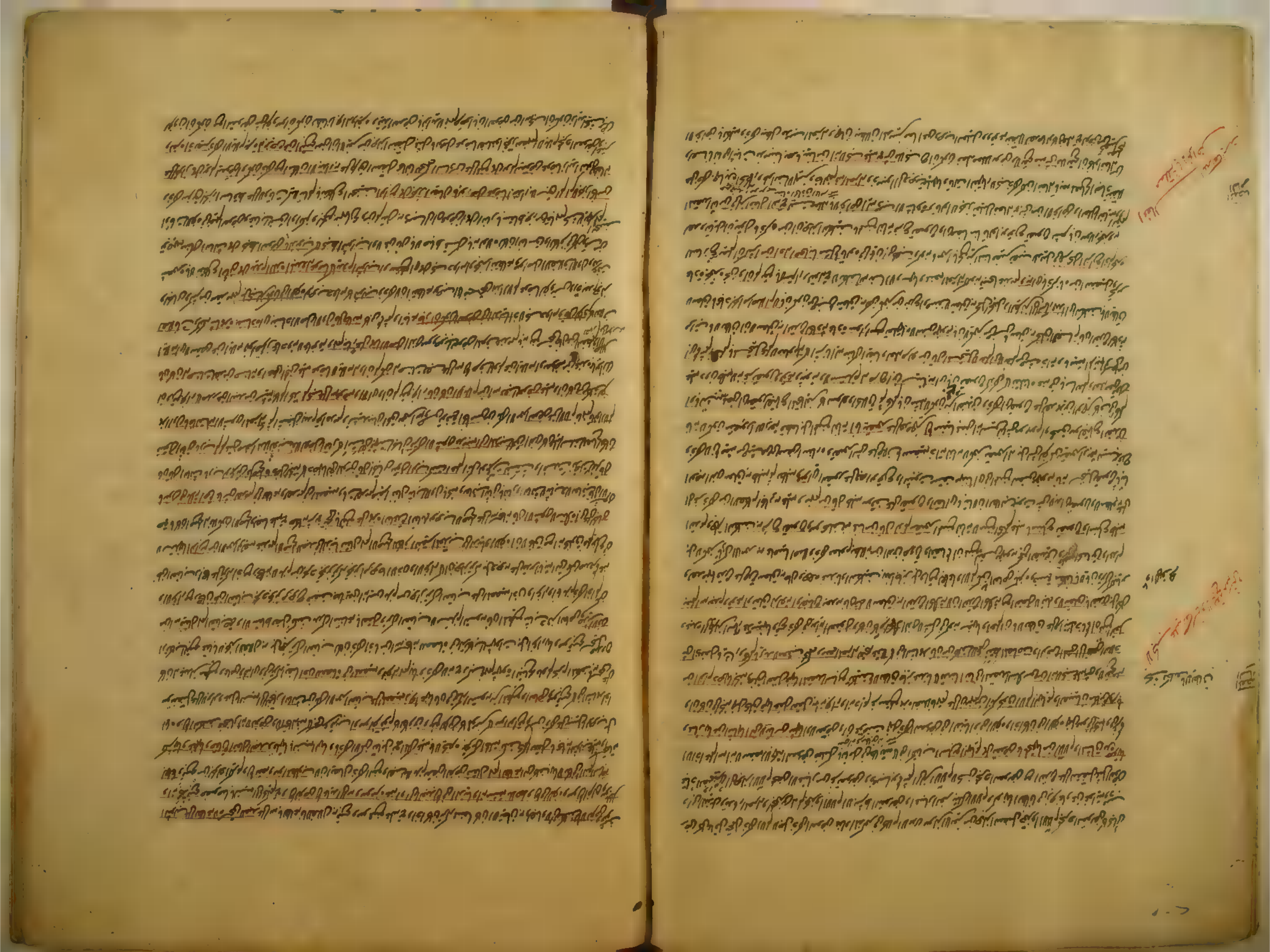
الحرف ظاهر وجعل الرفع بالابتداء على ان يكون تاويل الفعل وخبر الرفع خبره على الفعل

العارض عنه باختياره لا بد لمرجح يكون متصورة معلومة له ولا الاستقلال اي بطلان اللازم ظاهر لان الفاعل قد يفعل باختياره كالغافل من جنسه
ولا يشعر بكيفية ذلك الفعل وكميته واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بكل الشعور او لا يدوم له الشعور او لا يدوم له الشعور الثاني ان الكل المركب
يشعر الجزء المفرد وتركيبهم منه فتكون البعض من الكل كان الحال الاسكنات والتحرك منا باختيار. لا يشعر بالسكنات المتخللة بينهما بالبطء بالفروق ولان الدافع
بقدرة العبد عند الجبائي وانه الحركة وهي عدم المحركية مع انه لا يشعر بتلك الصفة وبيان الجهات اما الثاني والثالث المذكوران في ابطال الاول لان الاول
ابا الحسين حيث توقف في الجواز الثاني وبين تلك الصفة ولان التحرك منا لا يشعر محركه للقوة لا محالة ولا يشعر بها كيف يوم انه يعرف كونها وتقدم الوجه الثالث
ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا فلا بد ان يمكن من فعله وتركه والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه ولا توقف ترجيح فعله على مرجح
اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقا لا اختيارا ولزم ايضا ان لا يحتاج وقوع الحادث الى سبب فيسد باب اثبات
الصانع وذلك المرجح لا يكون منه اي من العبد باختياره والا لزم التسلسل او الدور فتعين ان يكون من الله تعالى وح يكون الفعل عنده اي عند ذلك المرجح واجبا
ويجب الصدور عنه فيكون الفعل عنه والا لم يكن الوجود اي ذلك المرجح المفروض تام المرجح لانه لو لم يجب منه الفعل مع جاز ان يوجد مع الفعل تام وعدم
مع وجود ذلك المرجح فيها تخصيص احدهما الوقت بوجوده يحتاج الى مرجح لا توقف فلا يكون ما فرضناه مرجحا تاما هذا خلف واذا كان الفعل مع المرجح
الذي ليس منه ويجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعمتم واورد عليه ان تمرا بقي كثيرا تنه قادرا
مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيه فيقال لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح غير ما فرض
قال الرسل منقوض بالوجوب ويجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة ان الفعل يتوقف على مرجح من الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة
فافتقرت الى مبدئ الارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى المرجح
ووقع في الكتاب هذا الجواب الذي ذكره في الاربعين بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال لم لم يكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا ولو لم يكن
فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب فيستغني ايضا الجائز عن المرجح وان يتوقف عليه كان الفعل موجبا فيكون اضطراريا والفرق
الذي ذكره غير ظاهر في الدليل مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة النقض ولنتكلم في هذا
الرد نظر فان ما ذكره ان قال ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى المرجح بالمرجح الحادث يصير
الاستدلال هكذا ان يمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا كان هو محتاجا الى المرجح لقوله لا تسلسل
بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد وحينئذ الفعل منه فلا يكون العبد مستقلا فيه ولا فعل الباري فهو يحتاج الى المرجح قديم متعلق في الازل بالفعل الحادث
في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون مستقلا في الفعل وح لا يتجه النقض ونحن الجواب ولا كان تعلق ان يقول اذا جعل الفعل مع
ذلك المرجح القديم كان معصيا مختارا اشار الى دفعه بقوله ولا استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه
ما قلت عن قول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان الاختيار حادث ليس صادرا عنه باختياره والا لتسلسل
الى الكل الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون موجبا مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه
لكن يتجه ان يقال استناد ارادة القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بالاختيار لم تطرق اليه شائبة الايجاب واعلم ان هذا الاشكال
انما يجيء لو جعل الفرق انما يصير الفرق انما يتم لو جعل المرجح في الفعل الاختياري وكون الفعل موجبا كما في الجبر واتباعه والا فعل ما نبنا يجعل المرجح مجرد
تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور من غير داع الى ذلك الطرف كما مر فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح ودواع كونه اتفاقيا واقعا بلا مؤثر وحدث المرجح
بلا مرجح قد تكرر مرارا ما افتنا عن الاعلام والمعتزلة انما يلزمهم بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صادرة اخرى فانوا الجبر ومن تبعهم يدعي في الجائز
العبد لفعله الفروق ان نزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة به الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل احد يجد من نفسه الفرق بين حركة المختار والمرتعش والصاعد



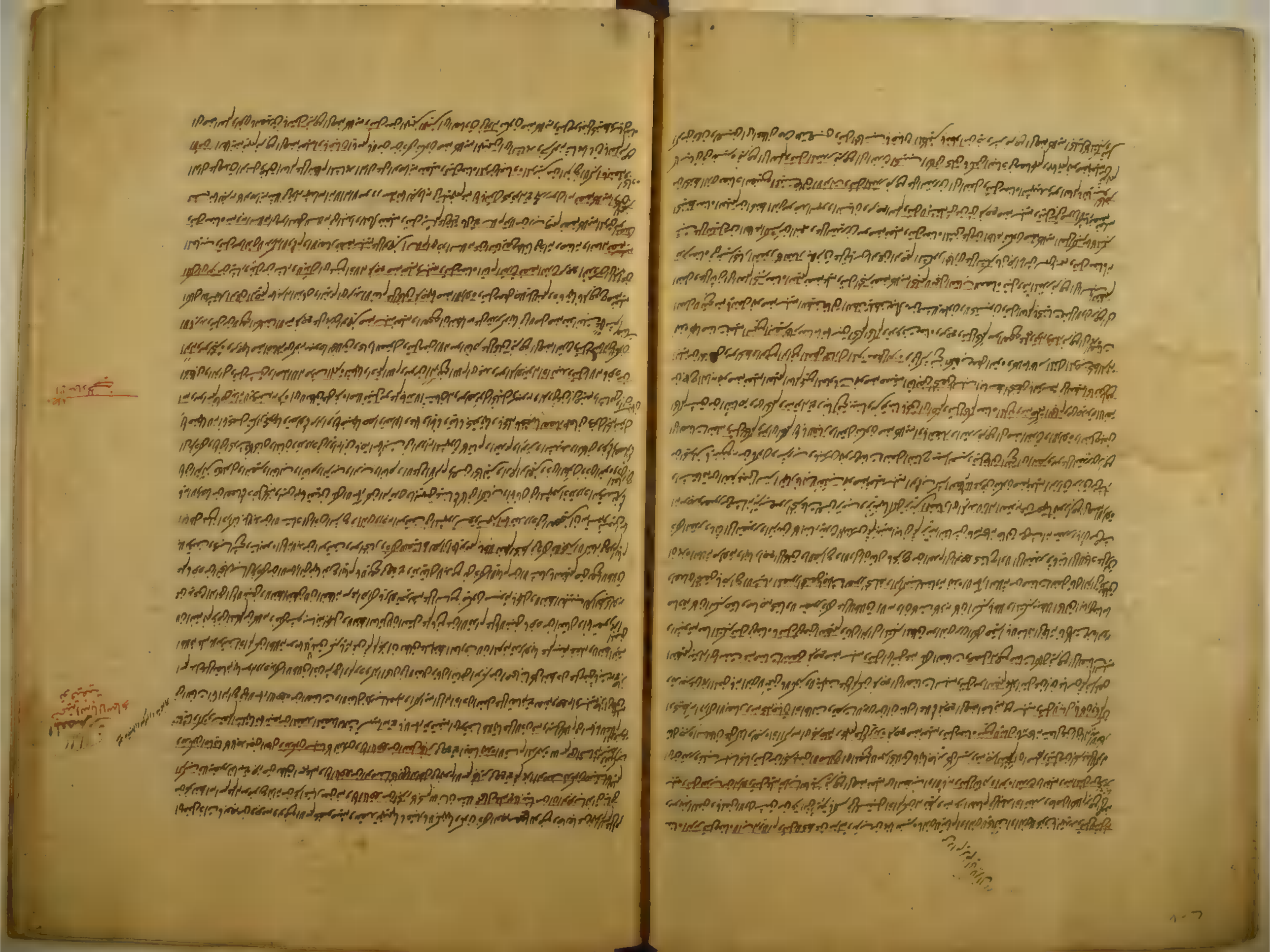






او دفع مفسدة لكان موزعا فعلا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يفعل غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده
وعدمه بالنظر الى الفاعل اذا كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا فصلاحه يكون
وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فانه يحصل لاتم الملازمة لان الغرض قد يكون
عائدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا الى الغير فلا يلزم فليس يلزم من كونه غرضا للفاعل ان يكون من قبيل الاول اذ من
كل من يفعل لغرض يفعله لغرض نفسه بل قد يكون لغرض استدفاع لنفعا يليه عن الضرر والاستدفاع نفعا ان يكون عوضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل
مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك فلنا نمنع عموم والاحسان اليه انما كان اولى بالنسبة اليه لا من عدمه جاز الالزام لانه يمنع بسنده ح بذلك المنع والا كان
ما سواه اولى به واصلح له والا اي وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا لم يصح ان يكون غرضا له لما مر من اعلم الغرض بذلك بل يقول كنت بذلك جوزت تعليل
افعاله سبحانه بمنافع العباد واما تعلم ان طلبه اهل النار في النار من فعل الله ولا ينفع فيهم والا لغيرهم ضرورة ثانيها ان في الجبر ان غرض الفعل مرغوبا فيه فعل
تبعا للفعل وهو سلم الا يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا محال لا يتصور في افعاله او هو تابع فاعل يجيء الاشتمال اعتبار كالبناء فيما سلف فلا يكون مثل الكائنات
والحوادث الا فعالا له صادرا عنه جائز ان يتوقف في ابتداء بلا واسطة لا وصفا الفعل لكن له مدخل في وجوده بحيث لا يحصل ذلك الشيء الا به لصح ان يكون غرضا لذلك
الفعل حاصلا بتوسطه وليس جعل البعض من افعاله وانما غرضا اولى من البعض الغرض الا ولا مدخل لشيء منها في وجود الغير على تقدير استناده بامر الى الله على سواء
فجعل بعضها غرضا دون عكسه تحكم محض لا يتصور تعليل في افعاله اصلا وايضا اذا علمت افعاله بالاغراض فلا بد من الانتهاء الى امر الغرض
والتعبد فيه نفسه والا تسلسلت الاغراض الى الانهاء ولا يكون ذلك الذي هو غرض ومقصود في نفسه لغرض الغير لانه خلاف فرض واذا جاز ذلك بطل القول
بوجوب الغرض اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه وقد قال لا يجب في الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه المغايرة الاعتبارية
الصحيحة اي الغرض على وجوب الغرض في افعاله بان الفعل الخالي عن الغرض عبث لا يتصور بالضرورة فيجب تنزيه الله عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد
اذن من فعله من غرض يرجع الى غيره نفيا للعبث والنقص قلنا في جوابه ان اردتم بالعبث ما لا غرض فيه من الافعال فهو اول المسئلة المتنازع فيها اذ نحن
نجوز ان يصدر عنه فعل لا غرض فيه اصلا وانتم منعونه وتعتبرون عنه بالعبث فلا يجد لكم منعا وان اردتم بالعبث امرا آخر فلا بد لكم اولا من تصوره
ان تصوير ذلك الامر الغرض منه ومقصوده ثم لا بد ثانيا من تقرير الاثبات ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض ثم لا بد ثالثا من الدلالة
على امتناع ان يكون الفعل المتصف بذلك المفهوم الغير على تقدير خلوه من ثم لكم مطلوبكم وقد قال في الجواب ان العبث لما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله
تعالى منزهة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى المكلفين فانها لكنها لمناسبة اسبابا ما عنه على قدام وعلا مقتضيه فعاليته فلا يكون اغراضا له لا علا غايته
لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله واثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من النظر
الدال على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية تذهب اذا قيل لهم انتم قد اوجبتم الغرض في افعاله تعالى فالغرض من
هذه الكائنات الشاهدة التي لا نفع فيها له تعالى عنه ولا للعبد لانها مستقبحة بلا حظ فالغرض فيها عائد الى العباد وهو شر نفع العبد للثواب في الدار الآخرة
ويمكنه منه فان الثواب عظيم اي منفعة دائمة متزنة معظمة واكرام وهو ان المعظم المتكبر بدون استحقاق سابق قبيح عقلا الا ترى ان السلطان اذا امر
بنزال واعطاء من الاموال لمن تحت الحجر لم يستقبح منه اصلا بل عدوه فضلا وافضالا للفقير وتبعيدا له عن ساحة العلاء بالكلية لكنه مع ذلك
اذا انزل له وقام من سريره معظما له ومكرما اياه وامر خدمه بتقبيل انامله استقبح منه ذلك وخرجا العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فاستحال
ان يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن ان يتفضل ملك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم بما يستحقونه به فيقال لهم
لا نسلم ان التفضل بالثواب قبيح بل لا قبح منه اصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح فيمن يجد عليه الانتفاع والتضرر لا من الله تعالى فانه غني ان يتفضل به كما تفضل
على عباده بالاعراض من النعم في الدنيا وانت خبير بان المستقبح عندهم هو التفضل بالمعظم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدي في الكلام

واذا تم من اسم ايضا فيمكن التعريض له ان الثواب بقدر هذه المشاق العظيمة او ليس الثواب على قدر المشقة وعلى هذا مساويا لها الا ترى ان
اللفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة كالصلوة والصيام وكذلك الكلمة المتضمنة لانجاز نجيء من ظالم مريد الهلاك
او فيه فائدة ضرر او دفع شر علم انه يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق منها وتاوله من ان الفضل
العبادات لكثرة المشاق فذلك عند التساوي في الصلاح فلا ينافي ان يكون الفعل الاسهل اكثر ثوابا اذا اكثر مصلحة وافضل فائدة واذا امكن الاعتراض
المذكور بدفع كل المشاق كان التكليف بها عاريا من الغرض ثم اتوا ان ما ذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب معارض بما فيه من تعريض الكفر والمعاصي
للعقاب اذ لولا التكليف لم يستحق عقابا ومن اين لكم ان ذلك ان التعريض للثواب اكثر من هذا ان التعريض للغالب بل نقول ان اثنان اكثر من الاول
لان الغلبة للكثرة والنفع واذا لم يكن المنفعة اكثر من المضرة لم يصلح لكي يكون غرضا للحكيم العالم باحوال الاخيار كلها الآتي بالافعال
على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف الرصد السابع في اسماء الله تعالى وبه ينتهي مباحث الالهيات وفيه مقاصد المقصد الاول الاسم هو التسمية
لانها تخصيص الاسم ووضع الشيء والاشكال انه اذا تخصيص الاسم بشيء مغايرا له ان الاسم كما يشهد به البديهة وايضا التسمية فعل الواضع وانه متحقق فيما مضى من
الزمان ويمتنع الاسم كذلك وذهب بعضهم الى التسمية هو غير الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه المص وقد اشتهر الخلاف في الاسم
هل هو نفس المسمى او غيره والاشكال عائد في كونه نفس المراد في لفظ درس انه هل هو نفس الكيفية المخصوصة او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل المراد
في مدلول الاسم اهو الذات من حيث انه اسم الذات باعتبار امر صادق قبله عارض له نبي عنه فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعري قد يكون الاسم
اي مدلوله غير المسمى اي فانه من حيث من نحو اسمه فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق ما يدل على نسبة الى غيره والاشكال
الا فعال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم تفسيره مذهب ابي هذيل وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فنقول كما قال تعالى اسم المسمى
وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو غير كالوجود والذات ومنها ما هو غير الخالق فان اسمى
ذاته والاسم هو الذي يخلق وخلق غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علما الذي ليس غير ذاته ولا غيرها وهو مذهب المعتزلة
ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو بكر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما وهو المختار
عند الترمذي ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي بكر انما هو في لفظ اسم وانما يطلق على الالفاظ فيكون الاسم غير التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى قول الواضع
او يطلق على مدلولاتها فيكون غير المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك ذي الجلال
وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا بحث لغوي لا مدخل فيه هنا وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة التسمية
وعن الغزالي انه مغاير لهما لا النسبة وطرفها متغايران قطعا وانما من قد خلطوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى
ما وضع ذلك اللفظ بازائه فمدلول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد
عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد هنا الاسم والمسمى قال هذا ما عندي في هذه المسئلة المقصد الثاني في
اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء لا يخلو عن مقدمة من الذات بان يكون المسمى به ذات اي شيء من حيث هو هو او من جزئها او من جزئها
او من الفعل الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق ثم نظر ايضا لكن في حق الله تعالى لا الماخوذ من الذات مفرق تعقلها وقد تكلفنا فيه بسبب
الى جواز تعقل ذاته جل ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن سبب الى امتناع تعقلها لم يجز له اسما ماخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع
تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يكن له تعقل وفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يستلزم ذلك اذ جاز



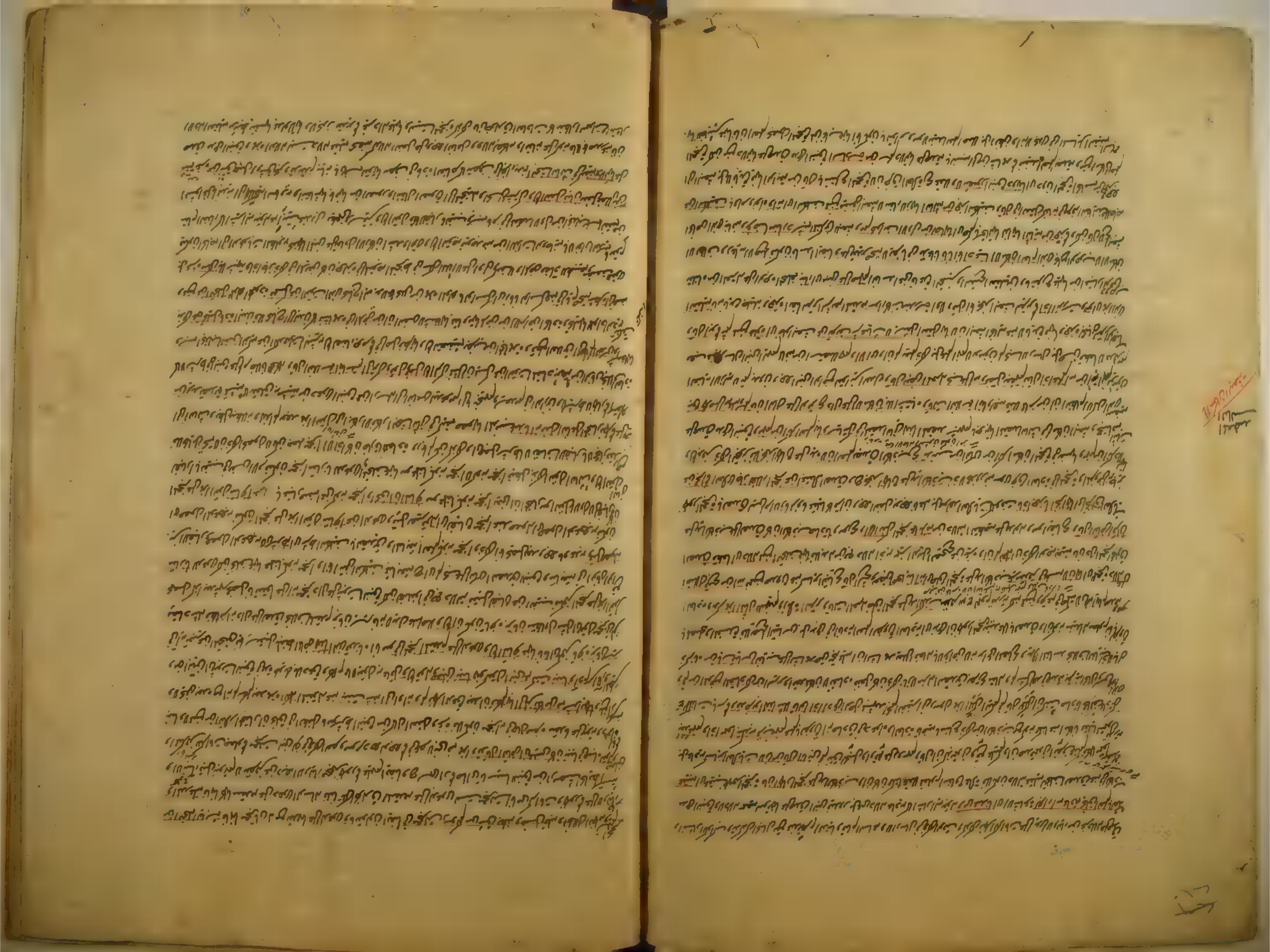
هو المتصف بصفة الجلال والجمال الكريم ذو الجود وقيل المقتدر على الجود ومرجعها الفعل والقدرة وقيل معناه العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي لنفاستها
فيرجع الى صفة اضافية وقيل يعظم الذنوب الرقيب كالحفيظ وقال الغزالي هو الذي لا يعزب عنه شيء من الحفيظ لانه الرقيب هو الذي يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه اصلا
ويلاحظ ملاحظة دائمة لازمة لزوما لا يعزب المنوع عن ذلك الشيء لما اقدم عليه مكانه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى المنوع
عنه محروس عن التناول المجيب لحبيبه الاجابة الواسع هو الذي وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا تنقصه شأن
عن شأن الحكيم ذو الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير
الودود المودة من الود وهو المحبة كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب وقيل معناه الوالي كالصبور بمعنى الصابر اي الودود ثناء على المطيع
وثوابه له المجيد الجميل الفعال وقيل الكثير افعاله وقيل لا يشارك فعاله من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق يوم القيمة الشهيد العالم بالغائب والحاضر
الحق معناه العدل وقيل الواجب لذاته اي لا يتغير في وجوده الى غيره وقيل معناه المحق ان الصادق في القول وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بامر الخلق
وطلباتهم وقيل المكفول اليه ذلك فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه القوي القادر على كل امر الشديد قال الآمدي معناه من له تمام القدرة
يعني ان قدرته لا تتناهى وفي جنان الكتاب هي التمام في القدرة ولا يبعد ان يكون تصحيفا والاظهر ان يراد ان المتانة من بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك
اذا كانت غير متناهية الولي الحافظ للولايات النصرة وقيل هو بمعنى المتولي للامور والقائم به الحميد المحمود فهو صفة اضافية المحصي العالم وقيل المبين على عدد كل
معدود فيرجع الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اي لن تطيقوه المبدي المنفضل بابتداء النعم المعيد يعيد الخلق بعد هلاكه المحيي
خالق الحيوة المميت خالق الموت الحي الظاهر بامره القيوم الباقي الدائم فهو صفة نفسية وقيل المدبر للمخلوقات بامره فهو صفة فعلية الواجد الغني اي الذي لا يفتقر
فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم الماجد العالي المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من له الولاية والتولية فتكون صفة فعلية الصمد قد مر تفسيره اي علم ذلك بما بين
في صفاته من انه يمتنع ان يشاركه شيء في ماهيته وصفات كماله وقد يرون الواحد بدل الصمد وفرق بينهما فقال هو لفظ الفاء ثابت لا كيب فيه والصمد
في الصفات ثابت لا يشارك فيها الصمد معناه السيد وهو الكامل فيكون صفة اضافية وقيل معناه الحليم اي الذي لا يستفزه ولا تثقله افعال العصاة فيكون
صفة سلبية وقيل العالي الرتبة وقيل الدعو السؤول الذي يصمد اليه في قضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة اضافية وقيل الصمد ما لا جوف له اي الصمت
فذاته مبدأ من انه وحاصله نفي التركيب وقيل الانقسام القادر المقتدر كلاما ظاهرا واثانيا ابلغ من الاول المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء
الاول القديم الذي لا يزال اي انه قبل كل شيء وليس قبله شيء وبعد كل شيء وليس بعده شيء فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية
وقيل الغالب فهو صفة فعلية من ظهر فلان على فلان اي قهره الباطن المحتجب عن الحواس بحيث لا يدركه اصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم باخفيات الاعمال
الملك المتعالي كالعلي هو نوع من المبالغة البر فاعل البر والاحسان الثواب يرجع بفضله على عباده اذا تابوا اليه من المعاصي المنتقم المعاقب لمن
عصاه العفو الماحي للسيئات والمزيل لآثارها من صحائف الاعمال الرؤف المريد للخير والتخفيف على العبد مالك الملك يتصرف فيه كيف يشاء ذو الجلال
والاكرام كالجليل خال الآدمي هو قريب من معنى الجليل المقسط العادل من اقسط اي عدل وقسط اي جار لما جاء ان المخصوم يوم القيامة يقتص
الى شيء الغني المحسن لاحوال الخلق المانع لما شاء من المنافع الضار النافع منه الضر واسع النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره الهادي خلق الهدى في قلوب
المؤمنين البديع اي المبدع فانه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع في نفسه لا مثيل له الباقي لا الى له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد
العدل وقيل المرشد الى سبل الخيرات الصبور الحليم وقد مر لهذه من الاسماء الحسنى الواردة في الرواية المشهورة فنسأل الله بركتها ان يفتح علينا ابواب
الخير ويغفر لنا ذنوبنا ومعاصينا وكرمه انه هو الغفور الرحيم ثم ان المعين تابع الآدمي في تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار مقربا لفهمها على طلابها
فيه ومن الله الاستعصام فرق كل نعلية بالرسائل المؤلفة في تفسيرها واشباعها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والاقوال المتفاوتة المؤلف السابق

موقف سبيل الذين انعمت عليهم

في السمعيات اي في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية

والمعصية وقد مر اصدار بيانه ملائمة ما في الامور التي ذكرناها ووجه مناسبتها في الاعداد وليست من العقائد الاصلية كما مر وسيأتي ايضا المقصد الاول في النبوات فيه
مقاصد المقصد الاول في معنى النبي وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي الى معنى عرفي لا المعنى اللغوي حقيقي هو المنبئ واشتقاقه من النبأ فهو
8 مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم لانجاء عن الله تعالى وقيل النبي مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال نبي فلان اذا ارتفع
وعلا والرسول من ارسل فهو صفة بذكر لعلو شأنه وسطوع برهانه وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله وانما سماه في العرف فهو عند اهل الحق من الاشاعرة
وغيرهم من المثبتين من قال له الله تعالى لمن اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى
كبعثتك وانتدبتك ولا يشترط قيام في الارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في المقامات والانقطاعات ولا استعداد
ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط وهو اعلم حيث يجعل
رسالته وفي دلالة هذه الاية على المطلوب تفرع ضعيف كما لا يخفى وهذا الذي ذهب اليه اهل الحق بناء على النقل بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد
وما الناس فقالوا اتوا النبي من يصنع فيه خواص ثلاث عجائب بها عن غيره لعدم ان لهذه الامور المختصة به ان تكون له اطلاع على المغيبات
الكائنة والماضية والآتية ولا يستنكر هذا الاطلاع لان النفوس الانسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لا مكانية والانسية في التجرد
الى المجردات العقلية والنفوس السماوية المتعلقة بصور ما حدث في هذا العالم العنصري الكائن الفاسد كلها تتناسب ان لم تتحد متصل النفس بالعقل
بالاتصال بتلك المجردات اتصالا معنويا وتجذب اليها بواسطة الجنسية وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فيحكيها ان ترسم فيها من تلك الصور المنتقشة
من لا تتساوى فيها كمرآة تحاذي بها مرآة تقرب فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى ما تقابلها ويؤيده ان يدل على جواز ما نقلنا من ان يكون للنبي نفس قوية
المرتبة بالتمرين المعروف ان روية النفوس البشرية وما عليها من التفاوت في ادراك المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان فتارة تتصاعد
الى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط وتنتقل الى البليد لا يكاد ينفع قولا وكيف يستنكر
ذلك الاطلاع في حق النبي وقد يوجد ذلك فيمن تلبست شواغله لرياضة بانواع المجاهدات ومرض صارف للنفس من الاشتغال بالبدن واستعمال الالة ولم
ينقطع به العلاقة فان مولاه قد يطلعون على غيبيات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بل مثل ما سبق من شبهة للتصغير لما ذكرتم
مردود بوجوه اذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا صار منكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء
والبعض اي الاطلاع على البعض لا يختص به اي بالنبي كما اخبر هو به حيث جمع قومه للمرتاضين والمرضى وانما يخبر فلا يتميز به النبي عن غيره ثم نقول لعله ذكر
اي الاطلاع المختص بالنبي على اختلاف النفوس في صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملأ الاعلى وضعفها
عن اتحادها بالشرع ثم مبهم مشكل لان المساواة في الامية موجب الاشتراك في الاحكام والصفات واستناد الاختلاف الى احوال البدن مبني على اصل
الموجب بالذات وتعول ايضا بانه من المقدمات من الاتصال بالمبادي العالية بالعلة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة
مطابقة لا بعد الاطلاع وثانيها اي ثاني ذلك الامر المختص بالنبي ان تظهر منه الافعال الخارقة للعادة فتكون سببا لعلم الناظر مطيعه له منقادا وتقرر انه
انقياد بذلك لتقرر في جرمه وسكنه على وجه يشق والحار مختلفة بحسب الاثار وانه لا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية ليست مطيعة للابدان
ومن بتصور انها موثرة في المواد البدنية كانشاء من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب فهذا نشر على ترتيب اللف وكانشاء
من السقوط من المواضع العالية التلطف العرفي بتصور السقوط وان كان مشاهدا من غرها ان من المواضع السافلة اقل عرضا واذا كانت الاثار الاسمى
وتصورات انها موثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد ان يقوى نفس النبي بحيث يعاد له الهيولى العنصرية فيوثر فيها ارادة وتصورا حتى يحدث
بالقوة في الارض رياح وزلازل وصرف وخوف وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة وبالجملة يتصرف نفسه في العنصريات خصوصا في العنصر الذي
يكون مناسبة لمزاجه اشد وانوى لوجود الالفة والتصور من غير ان يستعمل آلة وكيف يستنكر صدور هذه الامور الخارقة العجيبة من النبي وتشاهد مثلها

المقصد الاول في النبي



من اعرف بامكان البعثة في نفسها لعرج على استحالتها بوجوه الاول البعوث لا بد ان يعلم ان القابل له ارسل فيبلغ عنى سواه ولا طريق الى العلم
اذ لعله من القاء الجن فانكم تعتمدون على وجوه وعلى جواز القائه الكلام الى النبي اثنان ان من يلقى الى النبي الوحي ان كان جسمانيا فيجب ان يكون مرئيا لكل
من حضر حال الالقاء وليس الامر كذلك كما عرفتم به والا اي وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان ذلك ايضا القاء الوحي بطريق التكليم منه سبحانه والا يكون
للروحانيات كلام الثاني التصديق بها اي بالرسالة موقوف على العلم بوجه المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز واي العلم بما ذكر لا يحصل الا بالنظر لان
هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى وسواء ذلك النظر الموصل الى هذا العلم غير متعذر بل متعين بحسب
الاشخاص واحوالهم في فن الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة فالتكليف الاستعمال ان يجوز له ان يستعمل لتحصيل النظر وله حقيقة عدم العلم لان ما كان فرع
لزم الحرام النبي وهي البعثة عبثا والا اي وان لم يجز له الاستعمال بل يجب عليه التصديق بلا دليله لزم التكليف بالا يطاق لان التصديق بالرسالة بدون العلم
المذكور مما لا يتصور وجوه وانه يرجع عقلا فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وجواب الوجه الاول والثاني ان المرسل يتعين ايضا يعلم به الرسول ان القابل
ارسلتك سواه تو دون الجن بان يظهر له اياته ومعجزات يتعاجز عنها جميع المخلوقات ويكون مفيدا له ذلك العلم او يخلق علما ضروريا فيه بانه المرسل والقابل
وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وسواء قال جاز ان يكون الملقى جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين فانا قدرته لا يقصر عن شيء وجواب الثالث ما علم صحته
في التعديل والتجريح فلا يجب الاتيان لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبي بالرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة لعادة وكان المبعوث اليه عاقلا ممكنا
من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز التكليف الاستعمال ولو استعمل لم يجب الاتيان لجريان العادة بايجاد العلم
عقيب النظر الذي هو ممكن سواء اليه الاشارة بقوله مع العلم العادي الحاصل عن المعجزة وقال عند المعتزلة فالاتيان باصلح في التخيير والتقبيح وان ظهر خلافه
منع الاتيان بعض ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الاتيان عند الاستعمال فلا يخلص لهم عن ذلك الالزام الا ان الاتيان بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الاتيان
فيه تفويت مصلحتهم وذلك لانه يرشدهم الى الصلاح ويحذرهم عن الهلاك ويقدمهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة وما هو الا كمن يقول لو اتى بزيد لكان
سبع ضار او لكان نمرا فلا تشكل هذا الطريق فقال الولد دعني اسلكه الى ان اشاهد السبع او النمر ليس ذلك القول من الولد مستحقا في نظر العقلاء
ولو شك لم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك ليس منسوبا الى فعل ما يوجب الشفقة والجنون وباقترانه يندفع الالزام عن اصلهم ايضا الطائفة
الثانية من قال البعثة لا يخ عن التكليف لانه فائدتها التي لا يخ من عنها وايضا من لا يخ عن التكليف بالخلق ويجاع من القابلين ثم ان التكليف
الذي هو لازمها اشتمل لوجوه الاول ثبت الجبر وعدم الاختيار في الافعال وذلك لما تبين من الفعل العبد واقع بقدرة الله اذ لا تاثير لقدرة العبد
عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ومن ان الفعل لا معلوم الوقوع من العبد او معلوم اللاوقوع منه فعلى الاول يكون ضروريا
وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما والتكليف حينئذ اي حين اذ ثبت الجبر قبيح فيكون ممتنعا الثاني ان التكليف اخبار بالعبد لا بارادة من المخاطب
بالفعل اذا اقدم عليه اما العقاب بالترك اذا احجم عنه وسواء الاضرار قبيح وانه ع منزه عنه الثالث التكليف لا لا لغرض وحيث قبيح او لغرض
يعود الى الله وهو تعالى لانه ع منزه عن الاغراض كما مر من جلب المنافع ودفع المضار او الى العبد وهو لا اضرار وهو منتف بالاجماع او نفع
وتكليف جلب النفع والتعذيب بعده خلاف المعقول فانه يجوز له ان يقال له حصل المنفعة لنفسك والا عذبتك ابد الآباد ولا شك ان امر
مصلحة ترك العذاب ثم انه اي النفع الذي تضمنه التكليف للمطيعين معارض بانه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة ولا شك ان الضرر
جائز لمنفعة لو من ظلم قبيح الرابع التكليف بامتناع الفعل اما مع وجود الفعل ولا فائدة فيه اصلا لوجوده وتعين صدوره فيكون عبثا قبيحا كذا
الثاني اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل واما قبل وجود الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل مع
اذ لا يمكن وجوده الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوزه وهو ظاهر واما من جوزه ولا اي ان لا يقول
بان كل تكليف كذلك اي تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ومستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل

واما الموانع السابقة فكمن يمنع وجودها فيه من الطرائف الكثيرة
لها الاولى منها وهو من قال الحكماء
ع

ترجمه [illegible]

الثاني فيكون هذا القسم باطلا عنده ايضا واذا بطلت الاقسام الخاصة اشتمل التكليف مطلقا الخامس وهو لبعض الصوفية من اهل الاباحة
التكليف بالافعال الشاقة البدنية يشغل الباطن عن التفكر في معرفة الله وما يجب له من الصفات ويجوز ويمنع عليه من الافعال ولا شك ان المعطل
من هذا الغايات وهو فيما ذكر تزكية النفس ان تزيد وتفضل على سوى ما كلف به فكان ممتنعا عقلا وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق الاعمال من ان قدرة العبد والانسان
غير مؤثرة الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتبار جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بالا يطاق بالكلية وجواب الثاني ان هذا من التكاليف من المصالح
والقربة يترتب كثيرا على المعرفة التي هي غاية وتركه الخير الكثير لاجل الشر القليل مما لا يجوز وجواب الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب العوض
في افعاله مع ما يجيء بانه الثاني وسواء يقول ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية والى من على مضرة التعب بالنسبة الى افعال
ولا عقاب اجاب فليس للانسان لم يحصل منفعته بل لانه لم يمتثل امر مولاه وسيدة وفي ذلك الحكمة له وان لم يستجلب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بالكفار
والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم وجواب الرابع عندنا ان القبح مع الفعل كما مر والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا
بالمحال اذ من سوء تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه لوجوده
فانما يتم اذا جعل الغرض في فعاله وهو باطل وجواب الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بالا يطاق لان التكليف في الحال هو
بالا يقاع في ثاني الحال لا بالا يقاع في الحال لتكون جمعا بين الوجود والعدم وذلك ان التكليف كالتعديات يعني ان ما اوردتموه علينا في التكليف لازم لكم
في اصناف الفعل فيقال لعدمه اما حال وجوده فتكفير تحصيل الحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وسواء العدل ما لا شك له فانه هو الحكم
في العدل فهو جواب الثاني التكليف وجواب الخامس ان ذلك ان التفكر في معرفة الله وصفاته وافعاله لغرض اعراض التكليف بل هو الغاية الكبرى منها وسائر
التكاليف يعينه عليه ويعينه الى وسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات من التشويش التي يرى شغلها على شغل التكاليف بطابع الحالة
من قال في العقل متدفق عن البعثة اذ هو كاف في معرفة التكاليف فلا فائدة فيها وهم البراهمة والصابئة والثنوية فيرى من البراهمة من قال بنسخ الدين
ومن الصابئة من قال بنسخ شيء واحد ويرى بنسخ وهو لا كلام لهم بعد بان ما حكم العقل بحسنه من الافعال فعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح فيفعل
عند الحاجة اليه لان الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فوتها ولا تعارضها مجرد الاحتمال اي لمضار المضرة بتقدير فيجب ويترك عند الاحتياط
في دفع المضرة المتوهمة والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ان الشرع المستفاد من البعثة فائدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا من مراتب
الحسن والقبح والمنفعة والمضرة وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فان الناس بحكم العقل يكون ان من الافعال ما لا حكم العقل فيه بشيء كوظائف
العبادات وتعيين الحدود ومقادير الزكاة وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك ان النبي اشارح كالطبيب الحاذق يعرف الادوية وطبائعها وخواصها
حالة امكن معرفتها للعامة بالتجربة على وجه طويل يحتاج فيه الى فوائد الدم الطويل من فوائدها لعدم حصول العلم بها بعد ويتعين في الهلاك قبل
استكمالها ان قبل اشتغال من التجربة اذ ربما يستعمل من الادوية في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع ان اشتغالهم بذلك في تحصيل
العلم باحوال الادوية بطريق التجربة يوجب تعاب النفس وتعطل الصناعات الضرورية والشغل عن مصالح المعاش فاذا تعلموا من الطبيب
صفة الادوية وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا تعالى في امكان معرفة اي معرفة ما ذكر عن الطبيب فكذا لا تعالى في امكان معرفة التكاليف واحوال
الافعال شامل الفعل فيها عن المعروف كيف والنبي هو العلم بالا يعلم الا من جهة الله بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلم بالتجربة
والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك اولى وفيما تقدم من مؤثر ما يحتاج وسواء الانسان مدني بالطبع فلا بد له من تجربة عدل
يحتاج الى الواضع مجاز عن بني نوع بما يدل على ان ما اتى به من عند ربه تتمة لهذا الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبي في العالم الازلية المتضمنة
للنظام الاتم الطائفة الرابعة من قال باستناع المعجزة فلا يثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة مستلزم ولو جوزناه جاز انقلاب الجبل
ذهبا وماء البحر دما ودمنا واواني البيت رجالا كلا ونولد هذا الشيخ دفعة بلا ابوين وكفر من ظهر المعجزة على يد غير من ادعى النبوة بان

ومنهم من قال من الابيم

لكن اسرفهم من معارضته ولضعف من كيفية الصرف قال الاستاذ ابو اسحق مثلا وانتظم من المعرفة حرمهم اسرعها مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف
دواعيهم الى الجامع كونهم يجلبون عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتفرغ بالعجز والاستغناء عن الرياسات والمكنة بالاختيار
فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل حرمهم بان سلب العلوم التي يحتاج الى المعارضة يعني ان المعارضة والاتيان بمثل
القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها انفصل الثاني في شبهة انه اخبر في القرآن
والتنفي عنها قالوا اولا يصح الاعجاز بحيث ان يكون بيانا لمن يستدل به عليه بحيث لا يلحق ريبة ولقلا فكم قد ان في وجه الاعجاز انه ماذا دليل حقانية يكيف
يستدل به على حقانية ثم قالوا ثانيا ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه امر سهل سيما بعد سماعه فلا يكون موجبا للاعجاز واما مخالفات
سبيله على وزنه واسلوبه ومن جملتها قوله الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وغير ذلك وما البلاغة فلوجوه الاول اذا نظرنا الى ابلغ خطبة
الخطباء وابلغ قصيدة للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسناه الى اقصر سورة من القرآن وانتم تزعمون التحدي بادناها
قوله فاتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق بينهما في البلاغة بتاتا بل ربما نزعم ان الاقصر معارضها الذي قيس اليها ولا بد في المعجز الذي يستدل به على صدق
المدعي من ظهور التفاوت بينه وبين ما يقاس اليه الى حد يستقل به الحجة حتى يجزم بصدقه جزما يقينيا الوجه الثاني ان الصحابة تفلتوا في معنى القرآن حتى
قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليستا من القرآن مع انا اشهر سورا ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به عن غيرها القرآن فلم يختلفوا
في كونها من الوجه الثالث انهم كانوا عند نزول القرآن اذا اتى الواحد اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة بالاداء والا بشر لم يقبلوه فاما في المحض الا بشهادة
واشتهر امره وسواء لو كان بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز لعرفوا بذلك ولم يحتاجوا الى وضعها في المحض الى عدالة ولا الى شهادة او غير الوجه الرابع لكل صناعة
مراتب في الكمال بعضها فوق بعض وليس لاحد حد يقف عنده ولا تجاوزه ولا بد في كل زمان من قائم قد فاق ابناء زمانه بان وصل الى مرتبة من ملكة لا يصل
اليها غيره في عصره وان امكن ان يتوهم شخص يفرض في عصر فيقول لعل صلى الله عليه وسلم كان افصح اهل عصره فاني اقول الكلام معجز عن مثله اهل زمانه ولو كان كل
معجزا لكان ما اتى به كل من قام اقرانه في صناعة من الصناعات في عصر من الاعصار معجزا وهو ضرورة البطلان والمذهب الثاني فلان غيره غير المعجز الى مثله الا
معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه الاول انه جائز كراته وعلى سبيل الاتفاق ايضا بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين الا ان تكرر ذلك الاخبار الى ان يصير خارقا
للعادة فيصير معجزا ومراتبه ان مراتب التكرر الى حد الاعجاز غير مضبوطة بعدد معين فكيف نعلم بلوغ القرآن في الاخبار بالغيب مرتبة الاعجاز الثاني انه يقع
ذلك الاخبار مكررا من المعجزة والكهنة كما دل عليه التسامع والتجربة وليس معجزا اتفاقا الثالث انه يلزم ان لا يكون ما اطلعنا من الاخبار بالغيب بل اكثر
معجزا بخبر اكثر القرآن عن صنف الاعجاز وسوقا ولا عدم الفضلاء والسابقين في هذه الوجوه الاول ان فيه تناقضا لانه قال وما علمناه الشعر وفي
القرآن ما هو شعر نحو قوله ومن يك ابيه يجعل له عجبا ورزقه من شاء بغير حساب فلعل نظم نحو حاصل من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل وقوله
واجعل لهم ان كيدي متين ونحو قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين فان اذا اشبع كسرة الميم في يخزهم وفتح النون في مؤمنين كان موزونا بالشعر
سيما اذا وفي القرآن ما هو شعر لا سيما اذا تعرف فيه باذن تغيير فانه موجود فيه شيء كثير على اوزان بحور الاشعار الثاني انه كذبا اذ قال ما قرأناه في الكتاب من شيء
وقال وما رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القرآن على اكثر العلوم من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية والاعلى الحوادث
السوقية فلا يكون كلامه خبرا مطابقا للواقع الثالث انه تفلتوا في الفصاحة وعدها اذ قد الحق خزاة هذا ان لسان القرآن فان عثمن جزء فرض عليه العصمة فانه لحنا
ويستقيم العرب بالسنتهم الرابع انه تكرار المنقول بلا فائدة كما في سورة الرحمن وفيه تكرار معنى كقصة موسى وليس كذلك وفيه فضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة
وابن طلب اعظم من الكلام الغير المفيد الخامس انه نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف
على كونه من عند الله ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا واما قلنا بكثرة الاختلاف فلانه اما الاختلاف في اللفظ او المعنى والاول اما
بتبديل اللفظ او تركيبه او الزيادة او النقصان والكل موجود فيه اما تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن وشل تا مقتوا الى تكرار جبل

وقلت ان كان بعام نفره وان كان غزوا استرجعنا منه وقيل كلمات بعض اصحابه بذلك اسم امر بقتلها النوع الثالث كلام الحيوانات العجم
شهد له الذئب بالنبوة فان ابا سعيد الخدري روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاختطفها فجاء الراعي يثير الذئب
والشاة واسترجعها فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي أما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الي فقال الراعي العجب من ذئب يتكلم بكلام الانس
فقال الذئب الا احدثك بابعجب من ذلك هذا رسول الله بحدث الناس بانباء ما قد سبق فاقبل الراعي الشاة وجاء الى النبي ص فاخبره بذلك فقال صدق
انا من اقرب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى والقضية التي ربطها الاعرابي سائلة الاظلاء لترضع خشفها فحلفت
الوحوح فرجعت ثم سال الاعرابي ان يطلقها فان لم يسلم روت ان النبي ص كان يمشي في الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فاذا ظبية
موثقة عند اعرابي نائم فقالت ائذن لي يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت لهذا الاعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل فاطلقني حتى ارضعهما
وارجع فقال اتفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك فعذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله فانتبه
الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله الى حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهي تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وشهدت
الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فانه روى ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فانا خ على باب المسجد ودخل يسلم على النبي ص وقعد فقال جاء يا رسول الله
الناقة التي تحت الاعرابي سرقها فقال الكم بينة قالوا نعم فقال ص يا علي قم فخذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم تقم فرده الى خاطرق
الاعرابي فقال له النبي قم لا امر الله والا فاقول تجيئك فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالحق يا رسول الله ان هذا ما سرقني ولا ملكني قط
سواه ولكن من هذه الذكورات قصة تركت السير كما اوما الا اليها النوع الرابع حركة الجمادات اليه منها قصة الشجرة التي دعاها النبي على شط الوادي على ما مر
فانها تشتمل على الكلام والحركة وعلى حركتها ايضا بغيرها معجزتان ومنها ما روى ابن عباس ان النبي ص قال للاعرابي جاء. وقال ص اعرف انك رسول الله لو اقبلت
لو عرضت هذا العذق من هذه النخلة اتشهد اني رسول الله فقال نعم فدعاه فجاء ثم قال ارجع فرجع وحضر الجذع الذي كان النبي ص يخطب عليه لما فارقه وصعد المنبر مشهور وكان
الجذع مال اليه حال حنينه لبعد فحنت وحركات الجذع النوع الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك في صور متعددة منها ما روي
انس من ان امه ارسلت حيسا في قوس الى النبي ص فدعا جماعة زائدة على ثمانين وقرا على القوس ما شاء الله ان يقرا وكانوا يتداولون عليه حتى شبعوا والقوس
على حاله النوع السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس فانه قال اتى رسول الله بقدح زجاج فيه ماء قليل وهو مثبت فوضع يده فيه ولم يدخل
فاه غير اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رايتنا آلاف وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يتوضؤن
حتى توضأوا وروي ان عدد الواردين كان مائتين وسبعين الى ثمانين النوع السابع اخبار بالغيب فمنه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق به احاديث الصحيح
فمن ذلك اخبار بان زينب اولى من لحوقه به من ازواجه وكان كما اخبر ومنه اخبار عن غلبة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدي ثلاثون سنة
ثم يصير ملكا عضوضا واخبار عن قتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس وعن الاستيلاء على مملكة الاكاسرة الى غير ذلك
من اخبارات التي ظهر صدقها ومن بحث هذا الجنس وجده كثيرا لا يحصى ثم نقول كل واحد من هذه المعجزات المتعارفة تتواتر وان لم تتواتر فالقدر المشترك
منها وهو ثبوت المعجز هو المتواتر بلا شبهة كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف لنا في اثبات النبوة المسلك الثامن من مسالك اثبات نبوته ص قوله
ارتضاه الجاحظ من المعتزلة وقد ارتضاه ايضا الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ من الضلالة الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعدها
وذلك انه ص لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم يتقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها
وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزمه ولا استولى على الاعداء الى
المرتبة الرابعة في نهاية امره في الاحوال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة مرضية والفلاقة العظيمة ثابتة كان
في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله لعلك باخع نفسك على آثارهم وفي غاية السخاء حتى عوتب بقوله ولا

ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم
وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية التنزه والتكبر كما يليق بحاله فعلمت في الكتب الفقهية واقواله
حتى يحجم الابطال فانهم لم تقع من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه ولولا العصمة
لعصمه الله اياه من الناس كما وعده بقوله والله يعصمك من الناس لامتنع ذلك عادة وانه عطف على قدمه المتقدم في الهجرة ليست الا اخبار عن حرم الاكابر
ان وبانه لم تتلون حاله وقد تلونت به الاحوال ثم بين قوله باحواله وما عطف عليه بقوله من امور شتى منها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل
على نبوته لان امتياز شخص عن غيره فضلا عن سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء قطعا فاجتماع هذه الصفات
في ذاته ص من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررنا فلا يرد ما يحكى من افاضل الحكماء من الخلق العجيبة التي جعلها الناس قدح لاحوالهم في النبوة
والفقرة المسلك الثالث من مسالك المسالك لاعتبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته في التوراة والانجيل فان قيل ان زعمتم مجيء صفته مفصلا انه
يجيء في السنة الفلانية من الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا انه نبي فباطل لانا نجد التوراة والانجيل خاليين عن ذلك ولا ذكره مجملا فان سلم
فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل فلا يجدكم نفعا او نقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة لعل شخصا اقر لم يظهر بعد فلا يثبت
مدعاكم قلنا المقصود في اثبات نبوته ص كما مر ظهور المعجز على يده وهذه الوجوه الغير المتكلمة وزيادة البشرى المسلك الرابع وارتضاه الامام الرازي
انه ص ادعى نبوة قوم لا كتاب لهم ولا حكم لهم بل كانوا مصرين على الحق معتقدين لما على عبادة الاوثان كمشركي العرب ولما على دين الشبهة ومنكري الضرورة
وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود ولما على عبادة الانبياء ونكاح المحارم كالمجوس ولما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى
ان بعثت من عند الله بالكتاب المنير والحكم الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قويهم العقيدة بالعقائد الحقة والعقيدة بالاعمال الصالحة
وانقذ العالم بالايمان والعمل الصالح فعمل وكمل واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله فاضمحلت تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة
واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه في اقطار الافاق ولا معنى للنسخ الا ذلك فان النبي ص هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية
التي هي غالبة على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان ما شرعه ص في غاية الصلاح والقدر بسلم بعضه وازاله ظلماتها اكمل واتم وجب القطع
بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسل قال الامام في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا
ان كل الانبياء لم تحصل لهم كما حصلت له ص فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجز فمن برهان الان قال الحق وهذا المسلك قريب من مسلك
الحكماء اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين واعلم ان المنكرين لنبوته ص طائفة
قوم ان بعدما الله الحق في مجيئه كالنصارى وقد مر ما فيه كتابة لدفع مقالتهم وثانيها اليهود الا العيسوية منهم فانهم سلموا بعثته لكن الى العرب خاصة
لا الى الخلق كافة ولصحوا ان اليهود المنكرين وجهين الاول ان نبوته تنقض فسخ دين من قبله اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام شرعا عقليا مانع
منكم لكن النسخ امر محال لانه يدل اما على الجهل او البداء وكلاهما محال اما الاول فلانه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه مشتملا على مصلحة لا يلائم
الترجيح بلا مرجح وح لو كان فيه اي في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها الا بعلم فوائدها بنسخ فلذلك نسخ فالجهل وان كان يعلمها فرأى وجه الاولى
ثم اهملها بلا سبب ثانيا فالبداء اي الندم عما كان يفعل والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة في الاحكام عندنا فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على
مصلحة وان وجب ان يراعى المصالح في الاحكام فربما حدثت مصلحة لم يكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص في وقت
دون وقت فربما كان المصلحة في وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على حسب رعايته وفي وقت آخر ارتفاعه لاشتماله فيه على مصلحة تكون حادثة بعد زوال الاولى
او مرجوحيتها مقيسة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء وكيف لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليه هنا اي في نسخ شرائع من سلفنا شرعنا
ليس بتحداه ملكا لقوام لغرض وهذه ان كان المحكوم عليه مهنا على الفعل فان ما تعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغايرا لما تعلق به الحكم المنسوخ

مع تجويز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص معين اثاتي من البعض ان موسى عم نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه كونه نبيا بالاتفاق والاجماع
نبي من يدعي نسخ موسى فلط بيانه ان جاز ان نفى نسخ دينه انه تواتر منه قوله تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض واذا ثبت دوام السبت
واستماع نسخ بنت استنادا في سائر الاحكام بل يقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما شهد به الفهم وايضا فانه لا ان يكون موسى قد صرح بدوام
دينه او بعدم دوامه او سكت عنها والاقسام باطلان لا الثاني وسكوته عنها فلانه لو قال ذلك وصرح به لتواتر عنه قطعا لكونه من الامور
العظيمة التي تتوفر الدواعي الى نقلها واشاعتها سيما من الاعداء ومن مدعي نسخ دينه وذلك لانه اقوى حجة له اي لمن يدعيه قد ان من جاز نسخ فلا بد ان
تتوفر دواعيه على نقل كلمته لم تتواتر لجاز ولا الثالث وسكوته عنها فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكراره لان مقتضى الاطلاق يتحقق
بالمرة الواحدة وانه معلوم الانتفاء لتصريح الى ولئن النسخ لا بشر موسى ويشرع محمد عليهما السلام بانفاق بيننا وبينكم والجواب منع تواتر ذلك لا ولم يثبت
من موسى ولو كان كذلك اي متواترا كما زعم لاحتج به على محمد ولو احتج به عليه لنقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر الدواعي على نقله ولانه لو كان كذلك
وقد اشتهر انه لفضلة ابن الراوندي لليهود ولا التردد نحتار منه انه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ على لسان نبي لا في من بعده واما لم ينقل ذلك تواترا
لا لعلة الدواعي منهم الى نقله لا فيه من الحجج عليهم لانهم ولا لعلة انما نقل في بعض الطبقات المعتبرة كثرتها في السواتر لان اليهود حدث لهم وقائع ردتهم
الى اقل القليل بحيث لا يحصل السواتر بنقله كما في زمن بخت نصر فانه قتلهم واقتاهم الاثنين شذ منهم ولا العيسوية من اليهود بطريق الرد عليهم انهم
لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه تلزم
ذلك منه كما علم وجوه ودعواه الرسالة المقصد الخامس في عصمة الانبياء اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما
دل المعجز انما على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من امره الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك فعلا لادى الى ابطال دلالة
المعجز وسيوضح وفي جواز صدوره او صدور الكذب منهم فيما ذكر على سبيل السهو او النسيان خلاف فمنع الاستاذ ابو اسحق وكثير من الاشاعرة الاعلام
لدلالة المعجز على صدقهم في تبليغ الاحكام ملو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجز وهو ممتنع وجوزه القاضي ابو بكر متصيرا منه الى عدم جوازه في
التصديق المقصود بالمعجز فان المعجز انما دل على صدقه فيما هو مذكور له عادة والا ما كان من النسيان وتفاوت البيان فلا دلالة له على صدقه
فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها ولا سائر الذنوب يعني بها سوى الكذب في تبليغ فهي اما كبيرة او صغيرة من المعاصي لا اكفر فاجمعت الامة
على عصمتهم عنها قبل النبوة وبعدها ولا خلاف للمعتزلة في ذلك غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل كل
منهم انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته وجوز الشيعة الامامية اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام مع الله تعالى
وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى انتفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وعدم
وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابرهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك ولا غير الكفر فاما كبائر او صغائر
كل منهما لا ان يصدر عمدا ولا ان يصدر سهوا فالاقسام اربعة وكل واحد منها لا قبل البعثة او بعدها لا الكبائر اي صدورها عنهم عمدا فمنع الجمهور
من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية والاكثر من الاشاعرة سمعا فان الناقلين المعتبرين من الاشاعرة ان البعثة فيما دون التبليغ
غير بعيد عقلا اذ لا دلالة للمعجز عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك وقالت المعتزلة بناء على اصولهم
الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح ممتنع ذلك عقلا لان صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط محبتهم من القلوب
والاختلاط بهم فيما عيز الناس فيؤدي الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة
ولا صدورها عنهم سهوا او على سبيل الخطأ في التأويل فجمهور الاكثرون والمحققون ولا الصغائر عمدا فجمهور الاصحاب لا الجبائي فانه جوز صدور الصغائر
الا بطريق السهو او الخطأ في التأويل وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس من صغائر الخسة كما ستعرفه ولا صدور الصغائر سهوا فجوزه اكثر

بل اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسيسة وهي ما يلحق فاعلها بالارذال والسفلة والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة او لقمة ما الاكثر
اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه بادق مخصام وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم غير صغائر الخسة
سهوا بشرط ان ينتبهوا عليه فينتهوا عنه وقد جمع فيه كثير من الشارحين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن مبشر وبه نقول نحن معاشر
الاشاعرة فما كان بعد الوحي والاتصاف بالنبوة ولا قبله فقال اكثر اصحابنا ومجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجز
عليه ان على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل باستقباحها ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان ثابت عنهم لانه
ان صدرت الكبيرة يوجب النفرة عنهم ازتكابها ومن تنفر عن اتباعه فينفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع ما يتنفر الطباع عن متابعتهم مطلقا اي سواء
لم يكن دنيا لهم او كان كعهر الامهات اي كونها زانيات والفجور في الآباء ودناءتهم واستيذالهم والصغائر الخسيسة دون غيرها من الصغائر وقالت
الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التأويل بل هم مبرأون منها باسرها قبل الوحي فكيف بعد الوحي فما على هو المختار
عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجه الاول لو صدر منهم الذنب لزم اتباعهم ضرورة انه
يحرم ارتكاب الذنب واتباعهم في اقوالهم وافعالهم ويجب للاجماع عليه وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والتالي باطل بالاجماع
ولان من لا تقبل شهادته في القليل انزيل سوقه من شاهد الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين العظيم اي القيام الى يوم القيامة انا لنا صدر
عنهم ذنب يجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك ان زجرهم ايذاء لهم وايذاؤهم حرام لقوله تعالى والذين
يؤذون الله ورسوله الآية وايضا لو اذ نبوا لدخلوا تحت قوله وعصى آدم ربه فغوى وقوله لا يعصون الله ما امرهم وقوله تعالى ولا تدخلوا
ومنزلة لم تتوهمني ما لا تنفعني وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعدين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك
باطل اجماعا الرابع وكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم اسوء حالا من عصاة الامة اذ تضاعف لهم ان الانبياء العذاب على الذنب اذ الاعلى
يستحق عقابا وعقابا اشد العذاب لمقابلته اعظم النعمة المناقضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف عذاب الحر وقتل النساء النبي لستن كاحد من النساء من يأت
منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة لكان
ولم يقولوا ايضا بهذه لقوله لانال عهدي الظالمين والذنب ظالم لنفسه وان عهدا عظم من النبوة فان حمل ما في الآية على هذا النبوة فذاك وان حمل
على هذا الامامة فبطريق الاولى لان من لا يستحق الاولى لم يستحق الاعلى السادس وكانوا ايضا غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوي المخلصين
لقوله تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين والازم باطل لقوله تعالى في حق ابرهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم
بخالصة ذكرى الدار وفي حق يوسف انه من عبادنا المخلصين وقدروا على هذا بانه لا يدل على ان غير مولاه لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يدنوا
السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذلك مطلوبنا والا فان
لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه بالطريق الاولى فانهم بذلك اولى من سائر المؤمنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء
لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه
ولم يذنبوا الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا
فلو كان المذنب عنه ايضا لبطل التقسيم تنكيرا ان الانبياء المذنبون خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان المراد من هلاك الامة
واخلص في المخلصين ممكن ولعدم من العاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا يشك في بطلانه التاسع قوله تعالى في ابرهيم واسحق ويعقوب والانبياء
الذين استجيب دعوتهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وجمع الخير بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك وقوله تعالى انهم
عندنا لمن المصطفين الاخيار وما يعني قوله المصطفين وقوله الاخيار يتناولان جميع الافعال والتروك لعموم الاستثناء اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين

في ما صدر عنهم

وتقرير ذلك ان الكتم يحسن ان يتحمل بحكمه الله الثاني لو اذ نبوا لوقت شهادتهم اذ لا شهادة فاسق بالاجماع

الا في كذا من الاخبار في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء الانبياء الذي
بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه نعم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في
قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى فهذه حجة القوم اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره على تعاليه
قال المص وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع ومن عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية فان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم
قصدا لا سهوا وبشرط فيها القصد ان لا ينهانا عنه ورد الشهادة مبني على التفسق الذي لا يثبت له مع الصغيرة عمدا مع الكبيرة سهوا والامر
انما يجب في حق المتهد لكبائر دون السامي والصغيرة انما دخل عمدا ممنوع عن مجتنب الكبائر وعليك بالتامل في سائر الدلائل ولا يخفى انحالة الذنب
الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا ايضا بتعصب الانبياء نقلت في التواريخ والاخبار والاثار وكل التعصب
توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والجواب عن يكن التعصب لعالا ان ما كان منها مستولا بالاعتقاد يجب رده لان نسبة الخطا الى الرواة
من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما دام له محل اخر حملناه عليه وتفريقه عن ظاهره لدلالة بل العصمة وما لم نجد له محملا حملناه على كان
قبل البعثة او كان من قبيل ترك الاولى او من صغائر صدرت عنهم سهوا ولا يتفيه ان لا يبقى كونه من قبيل ترك الاولى او الصغائر الصادرة سهوا
تسمية ذنبا في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ولا الاستغفار عنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما في قصة ادم عم يعني ان هذه الامور اعلام تاتي
الحلبي الفوق اذ لعل ذلك المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظم عنهم او عندهم الابرار اي حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك
الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا يستغفر عنه ويعترفون بكونه ظلما او ان اي اولان تصدوا به منهما من تشهم وكبرا اما بانها ارتكبت
ذنبا كما جاء فيه الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كي يعفو عنها ربها ومن جنس الصغائر عمدا له زيادة تشنيع في الجواب اذ رد ظاهر
مع الغير وسوان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة ويتصل ما بعلمناه من استدلال المخالف بالقصص المنقولة وجوابا عنه مفصلا
فتة ان من ذلك المجمل قصة لقوم عم وتفسيرهم اي كلوا اجلا بانواعهم في التمسك بها من سنة او جه آ قوله تعالى وعصى ادم ربه موكدا بقوله تعالى فغوى فان العصيان من
الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله الا من اتبعك من الغاوين ت قوله تعالى ثم
ولن يكون التوبة الا عن الذنب لانها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود اليها ج كالنهي عن اكل الشجرة وارتكاب النهي عنه ذنب د قوله
فيكونا من الظالمين جعلها الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب ه قوله حكاية عنهما ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا فلنكونن من الخاسرين
والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة و قوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه واستحقاق الاخراج بسبب ذلك الشيطان
يدل على كونه الصادر عنهما كبيرة تلت في الجواب كيف يدعي انه في الجنة ولا آية مما كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل كان الا اجنبيا بالنبوة الا بعد
تلك العصمة كما دل عليه قوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة وهذه العصمة قبل النبوة وهل الوقت اي الطعن في الانبياء مثل
هذا التمسك الظاهر دفع الاثلة والحيرة في الضلالة والجهل المفرط في الغواية وقد تمسك في ذنبه اي ذنب ادم بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة ثم
وجعل منها زوجها يعني حوا ليسكن اليها فلما تغشيها حملت حملا خفيفا الاية فان الضمير في قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما
والضمير في له سبحانه فقد صدر عنه الاشراك وتقريره ان حوا لما اثقلت حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال انا لعل في بطنك
بهيمة فقالت ما ادري فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت تخاف ما خرجت منه فاني لا استطيع القيام ارايت لو دعوت الله ان
يجعله انسانا مثلي ومثل ادم اتسميه باسمي فقالت نعم ثم انها حكت ما جرى بينها لادم فجعلا يدعوان الله لئن اتيتنا صالحا اي ولدا سويا لنكونن
من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها فقال سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي ادم بذلك
والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقريش مصدرهم الى بني ادم كلهم والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اي جعلها عربية قرشية من جنس

لانه خلقها منه واشراكا باسم تسميتها ابناء مناف وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا طبق التعبير في
جعلا لادم وحواء وان صح انه لادم وزوجه فابن الدليل على الشرك في الالوهية ولعله اي لعل الشرك المذكور في الاية سوء الميل الى جانب الشيطان قبول وسوسته
مع الرجوع عنه الى الله بلا مطاوعة للشيطان في الفعل وذلك الميل المنزوع على الوسوسة فرد داخل تحت التعبير بلا تكون معصية ذنبا او لعله كان قبل الوسوسة
فان قلت قد امتناع الكفر عن الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما باسمه انهما اطاعا ابليس في تسميته ولدهما عبد الحارث كما مر في النقضة وليس ذلك كفرا
بل ذنبا بحذف صدور قبل النبوة وقد قال معنى جعلا انه جعل والمدعا على حذف المضاف كما دل عليه جمع الضمير في يشركون ومتعالى ومن ذلك المجمل قصة
ابرهيم عم وانهار ما توهم الذنب في قصته امران الاول قوله فرجع الكوكب هذا ربي فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا والجواب بان قال عن
انه اي هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة اذ لا يتصور النبوة الا بعد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ مختار انه لم يعتقد تمكنه
كذبا صادرا قبل البعثة وذلك الاحتمال انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا للصابئة اذ حاصل ذكره ان الكوكب لو كانت اربابا
كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل اما الثاني من الامرين قوله رب ارني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله على احياء الموتى كفر والجواب
ان ذلك السوال لم يكن عن شك في الاحياء او القدرة عليه بل في الاية تصريح بانه طلبه لان يزيل الشبهة من الطائفة ما ليس في علم التبشير فان للوهم باحداث
الوساوس والدغاوغ سلطانا على القلب عند علم التبشير دون تبشير الشبهة وقد قال انا سال عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاعاظم بالكيفية الفعلية اقوى
واريخ من المعرفة اللحاظية المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعرف مع الطائفة في حصول الاحياء والقدرة عليه هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعده ان
يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى وذلك علامة ان الله قد اتخذه خليلا فارادا ابرهيم ان يعلم اموسو وكيف الحال الاية على مراد الشكي في قدرة الله تعالى
ما سوحاكم فهو جوابنا وما تمسك به من قصة ابرهيم عم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا موسى لم يسيل الاسناد الى السبب فان حمله على الكبير بالاكرام تعظيم لذلك
الكبير ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكم بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على قدر جداء وكمال
قدرته من اعظم الطاعات وما ترتب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى اخبره بانه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض ومنه قصة موسى عم والتمسك بالشبهة
الاول قوله فوكزه موسى متفق عليه ولم يكن قتله الذي بحق ان لم يكن ساحا ولا على سبيل الخطاء بل كان قتل عمد لقوله تعالى من عمل الشيطان
وقوله رب اني ظلمت نفسي وقوله فغفر لها اذن وانا من الضالين الجواب انه كان قبل النبوة وايضا جاز ان يكون قتله خطا وما صدر عنه من اقواله محمولا على
التواضع وتعظيم النفس الثاني انه اذن لهم في اظهار السحر لقوله القوا ما انتم ملقون والاظهار حرام فيكون اذنه ايضا حراما الجواب انه اي اظهار السحر لم يكن حراما
ج فانه ما تخلف الشرائع بحسب الاوقات او ملقون سواء اذن لهم ام لا بدليل ما انتم ملقون فلا يكون ذلك الاذن حراما بل لسبب قلة المبالات
بسحرهم او لدلالة اظهار معجزته في عصاه وملقفها ما انكره ولا يتم ذلك الاظهار في ذلك المقام الا بذلك الاذن فكان وجبا لكونه مقدمة للواجب او لدلالة القوا ما انتم
ملقون ان كنتم محقين غرضا قوا بسوء من مثله الى قوله ان كنتم صادقين اما لقوله والقى الالواح ولغيره بل الحق بجزة اليه ومروان كان نبيا فان كان
ذنب استحق به التاديب من موسى فكان موسى والا فانما يلزم الابتلاء استحقاق ذنب صدر عن موسى الجواب لم يكن ذلك الجر على سبيل الانذار بل كان يريد
الى نفسه ليتخلص منه حقيقة الحال في تلك الواقعة فخاف هرون ان يعتقد بنو اسرائيل خلافا ان يعتقدوا انه يوذيه وذلك يسوء لهم بموسى حتى انه لما مات هرون
في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد يجيب ايضا بان موسى لما راى جزع هرون واضطرابه لما جرى من قومه لقدره ليسكنه من تلقه كما يفعل الوالد بولده
اذا ازداد اصلاح غضبان او تسكين مصاب وبان موسى لما غلب عليه التم واستيلاء الكفر لقدر براس اخيه لاعلى طريقة الاذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من
عض يده وشقه وقبضه على لحيته الا انه نزل لفظه منزلة نفسه لانه كان شديد الحب له فما ناله من خير او شر قال الاعدى لا يحل بهذه انا ولا شدة وجوها
عن مذاق العقل الرابع قوله ان قول موسى لقد جئت شيئا امرا ومنكرا اذ كل الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطا وقد قال ان كان
فعل الكفر منكرا ذلك والا كان موسى كاذبا قلنا اردا منكرا من حيث الظاهر على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها

بانها شيء منكر او ارتكب قبيحا فان من راى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقول هذا شيء منكر وفعل المنكر لا كان باختياره لم يكن منكرا في تحقيقه ومنه قصة داود وموسى
طمع في امراة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى وهذه القصة على بعد الذي اشتهرت به مختلقة اي مفتراة للحشوية اذ الاليق بحال
الذم المشنع في اثناء المدائح العظام يعني ان الله تع مدح داود قبل قصة النعجة باوصاف كاملة منها انه ذو الايدي اي القوة وارادوا القوة في الدين لان القوة
في الدنيا كانت حاصلة للملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين من العزم الشديد على الجد الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بما من لم
يملك نفسه من الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اي رجاع الى الله كيف يتصور منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبائر ومنها انه
سخر الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسيلة الى القتل والزنا ومنها انه
اوتي الحكمة وفصل الخطاب والحكيم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف عنه نفس الشياطين من مرتكبه
اتباعه في الزوج والتكوح ومدحه ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة في الارض وهذا من اجل المدائح واذا كان الامر كذلك لم يصح ان يحمل هذه
القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود بل تسور قوم فقتلوه لا يتفق به فلا راوا مستبشرا الفزع لعدم الخصوم المذكورين في القرآن وزعموا
انهم انما قصدوا لاجلها لا تسوره من قبل النفس او سوء الحال ونسبة الكذب الى الخصوص او الى من نسبته الى الملائكة وعلى هذا فمن قوله ان هذا اخي له تسع وتسعون
نعجة جزء استاذ الظن بالخصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاجلهم كان غاية في الحلم والاستغفار لا يجب ان يكون لذنب بل جاز
ان يكون طلبا للعفو لذنبهم وان يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اي غفرنا لاجل عرضه وتركه شناعة ذلك الفعل المنكر الذي اتى به لكن
التسورون وح لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وعلى النجاح على النسوان وخلط المذمة البليغ باوصاف الكمال قال الامام الرازي من
انصف علم ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على العصمة التي يروونها اهل الحشو وقصة سليمان والتمسك من معجزه بل من الجزاء
التمسك بقوله اذ عرض عليه بالعشي بعد الزوال الصافنات الجياد الآية فان ظاهره يدل على اشتغاله بتلك الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى
انه فاتت عنه صلوة العصر الجواب لا طالة فيه على فوت الصلوة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله لتعبت حب الخير مبالغة في محبة
فان الانسان قد يحب شيئا ولكن يحبان يحبه فاذا احبه احبان يحبه فذلك هو الكمال في المحبة وقوله من ذكر ربي اي بسببه كما قال سقاه عن القوم
اي لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اي امره لا بالهوى وطلب الدنيا وذلك لان رباط الخيل فرض بنص كان بامره كان فرضا
اذ هو مندوب اليه وقوله طفق مسحا معناه يمسح رؤسها واعناقها اكراما لها واظهارا لشدة شفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان في فرض اصلاح
الدين وحمله على قتلها كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه علم جعل يمسح السيف بوجهها واعناقها اي يقتلها لانها غضبا عليها بسبب الهوى عليه
من اجلها وانا للصدق بها ضعيف جدا اذ لا دلالة للفظ عليه كما في قوله واسحلوا برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف براسه لربما فهم ضرب
العنق ولما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة وارجوع ضمير توارت الى الشمس بعد المحتملة يريدان ذلك الفهم يحتمل ايضا الى الشمس
او مذهوب ما دل عليه بالعشي وان يعود الى الصافنات وهذا اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا ما قرب في الذكر من لفظ العشي
فالمعنى ح انه امر باجيادها حتى توارت بالحجاب اي غابت عن بصره ثم امر برؤسها فلما وصلت اليه لفقد بسببها لما مر اثناء التمسك بقوله وفتنا
سليمان وقصته انها بلغ سليمان خبر ملك تخصص في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله ولقد بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقا لها
دمع فحزنا عليها فامر سليمان الجن بان يعملوا له تمثالا على صورة ابيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليها مع ولائدها يسجدن له
على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان لعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف انك مفتون بذلك فتبا لك مدة
فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه الجواب ان هذه الحكاية الخبيثة التي يروونها الحشوية كتاب الله مبرا عنها فانه قال النبي ص في تفسير هذا
الكلام قال سليمان لاطوفن الليلة على مائة امراة كل امراة تلد كل امراة منهن ولدا يقاتل في سبيل الله ولم يقل انشاء الله فلم تحمل من تلك المائة الا امراة

ولقد فتنا سليمان والآية في سورة ص

في الكشاف تفصيل

واحدة ولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بغير روح ولو انه قال انشاء الله كان كما قال فالابتلاء التنكد في الايام اذا كان الترك الاستثناء للمعصية
وقيل ابتلاء كان بالمرض حتى صار مشرفا على الموت لا يقدر على حركة بجسده بالمرة وقيل قال له ولد فقالت الشياطين ان عاش ولده لم يتمكن
من السخرة فعرفت على قتله فعلم سليمان ذلك فخاف الشيطان ان يهلكه فامر السحاب ان تجيله وامر الريح ان تحمله الى غابة فمات ذلك الولد في السحاب فالقي
على كرسيه فتنبه سليمان على خطاه حيث لم يتوكل على ربه الثالث التمسك باحكى عنه في التوراة وهو قوله سبب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فانه حسد مكروه
دنيا الجواب انه ليس حسدا بل تعجب كل نبي لما كان من جنس ما يتعجب به اهل زمانه وكان ما انعم به اهل زمان موسى الملك اي المال والجاه فلا جرم طلب ملكا يتاهب
على جميع الملوك ليكثر ملكه بحيث له اوارادوا ان ملك الدنيا سوروشان فشغل من اهمال الامر فطلب من ربه بعد ما شفي من مرضه الشديد ملكا اجل منه
لا يمكن فيه الاشتغال فقوله ملكا لا ينبغي للاحد من بعدي اي ملكا لا يمكن ان يشتغل عني الى غيري او اراد الملك العظيم مع التنافة وذلك ان الاعراض عن الدنيا
مع القدرة عليها ما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك ليعلم الملوك ان زخارف الدنيا لا تمنع من
خدمة المولى ومنه قصة فرعون ناداه وهب فاغضبا وظن ان لن نقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما والغضب نبذ الشيء في قعر ثمانه كفر وانظلم يقال غضب
والجواب لعل غضبه كان على قوم كفرة بالفوا في الضلال والمكابرة حتى يعيل صبره ولم يظن المصابرة معهم فلذا غضب عليهم على عادة الملوك فلا يكون ذنبا
فظن ان لن نقدر عليه اي ان لن يضيق عليه فانه مشتق من القدر كما في قوله بسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة وان كنت من الظالمين اي من
بترك الاولى حاصرا في بالظلم منعم للنفس واستعظام لا صدر عنها مبالغة في الجزع ولا يمكن كتعاقب الحوشان من قلة الصبر على الشدائد والحزن
لشان افضل المرتبة ولسن معناه لا يمكن شيء في ارتكاب الذنب ومنه قصة نبيهم والضجاج بها من وجوه الاول ورجحك ضالا فهدى ولا شك ان
الضال عاص الجواب انه قبل النبوة اوارادوا ضالا في امر الدنيا وعجب على هذا القول ما ضل صاحبكم وما غوى اذ المراد به نفي الضلالة والغواية
في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق منها ما ذكرنا الثاني ما روي انه ص لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان ياتيه من الله ما يقرب اليهم
ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها قرا بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها
الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فاتاه جبريل بعد ما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم انزل عليك
فحزن النبي لذلك حزنا شديدا او خاف منه خوفا عظيما فنزل تسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الا الجواب على تقدير حمل التمني على قراءة
سواء من القاء الشيطان يعني ان الشيطان قرا هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن انه قراها والا لم يكن ملقيا
بل كان الالقاء قاريا لما كان كفرا صادرا عنه وليس بجائز لعاما وايضا ربما كان ما ذكر من العبارة قرانا ويكون الاشارة الى الغرانيق الى الملائكة
منسوخ بالآية الاخرى اي لا يعلم المشركين ان المراد آلهتهم او المراد على تقدير حمل التمني على تمني القلب وتفكره ما تمناه بوسوسة الشيطان ويكون
المعنى ح ان النبي ع اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي ثم ان الله تع ينسخ ذلك ويبدله الى تركه الاستماع الى وسوسته وعلى هذا
يكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة او تقول على التقدير الاول ايضا ان قوله تلك الغرانيق الخ كان من القرآن واريد بالغرانيق الاصنام لكنه
استفهام انكار حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المحتملات يستمكا ردعونها وبرجى الشفاعة منها اما لما قصه زيد وزينب الجواب انه لا نكاح زينب كان
بامر الله لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء واما لما نقل في نفسه ذلك خوفا من طعن الناس فعتب وتوبيخ ان الله تعالى اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه ان طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فقال له زيد
امسك عليك زوجك ولعله في نفسه ما اوحى الله وعزم على نكاحها فلذلك عوتب فقيل له وتخفي الناس والله احق ان تخشيه وقيل كانت زينب
ابنة عمة النبي ع وطلبت في تزوج ايامها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون
لهم الخيرة وجعلت زينب مع ذلك ان يتزوجها النبي النبي بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح فنفرت على زيد حتى اعيته فطلقها فتزوجها النبي

فقصد صاد الكتاب في تفسير الآية

سليمان ع

الوعيد الشديد

بامر من الله بيانا لذلك النسيج وعلى تقدير التخيير لا ذنب للنبي في هذه القصة وما يقال انه لقبها خيرها فاختارت
الفقر غير مقدر ثم انقلب بحثه اياها منهن من قال لا تعجلي حتى تستأذني زوجك وهذا باطل والا كان امره باستكمالها امرا بالزنا وكان شهوة
زوجاته كذبا ومنهن من قال لم يحرم كمن يعجب على الزوج تطليقها قالوا وقد اذن في سبيل تقليبها وما نزع عليه ابتلاء الزوج بتطليقها لان الزوج
عن الزوج طلبا لمرضات الله امر صعب لا يتحمله الا الموافق وابتلاء النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الزوج بالاغضاء او التعرض للنظر
من الاعداء الرابع ما كان ينبغي ان يكون له اسرى الى قوله غليظ الجوابسانه عتاب على ترك الاولى الذي هو الاثخان فان التحريم ان تحريم الغنائم
من هذه الامة تقبيل مرة الها وتحريم ومعنى قوله لولا كتاب الخ انه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبكم بسبب اخذكم هذا الغنائم الخامس عفا الله عنك لم اذنت
لهم والعفو انما يكون عن الذنب الجوابسانه تلطف في الخطاب على طريقة قولك ارايت رجلا اكرمك الله وغفر لك ولا يمكن الجواب على ظاهره الذي هو اعلامه
ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا والله اشار بقوله والا فلا عتاب بعد العفو وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب وان سلم ان هناك عتابا قلنا لكن
العتاب انما كان بترك الاولى فما تعلق بالمصالح الدنيوية من بدر الحروب فانهم اخذوا بالفداء في التخلف عن غزوة تبوك وتارك الاولى
في امر الحرب قد عاتب السادس ووقعنا عنك وزرك الفداء انتقض فلا ترك والوزر هو الذنب وانتقاضه الظهر يدل على كبره الجوابسانه الوزر المذكور
محمول على كان قد اقترفها قبل النبوة او هو ترك الاولى والانتقاض محمول على استعظامه اياه او نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب
اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا للثقل الذي كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه على نكاح والشرك بالله ولعدم استطاعته على تبليغ
الدين فلما اعلى الله شانه وشد ازره فقد وضع عنه وزره وثقله وهو هذا التاويل قوله ووزر معناه كذلك وقوله ان مع العسر يسرا السابع قوله
ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وقوله واستغفر لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبي اذ لا وجه للتوبة الا مع الذنب والجوابسانه قبل النبوة
وحمله على ما تقدم النبوة وما تاخر عنها لا دلالة للفظ عليه اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرة فان تعدها ما تقدم على المتاخر او انه ترك الاولى وتسميته
بالذنب استعظاما لصدوره عنه او نقول نسب اليه ذنب قومه فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم
من ذنب اهلك وما تاخر منه واستغفر لذنب اهلك وتاب عليهم اي النبي واتباعه والى ما قال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم
اليك ان ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة اليك كانوا في اتباعهم اياك فلا يبقى ضعف مان ذلك انما تاتي في المصائب المتعدية والذنب ليس منها والاتباع
باذن تعلق في اضافة الذنب الى الله فالا يقبله ذوق سليم اثامن قوله عبس وتولى ان جاء الاعمى الجوابسانه ترك الاولى ما المعنى فخلوا العظيم وشغله
يعاتب على شغله التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجوابسانه النهي لا يدل على الوقوع للفعل ان يراد به التثبيت والاستمرار
في الزمان الاتي على ما كان عليه في الماضي العاشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ الجوابسانه امر من قصد التثبت والاستمرار مع الدوام
والنهي من اقترابها سبابا لمعصية كما استعرنه فلا يدلان على صدور الذنب الحادي عشر لئن اشركت ليحبطن عملك الجوابسانه الشرطية لا تقتضي تحقق
الطرفين كما في قولك ان كان زيد حمارا كان جلدا او المراد الشرك الخفي وهو الالتفات الى الناس بل الى رسول الله فيكون من قبيل ترك الاولى او
المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده انه قال ابن عباس قبل القاء على ابيك اغنى ناسمي باجاتا اثاني عشر واكتسى شكل ما
انزلنا اليك فاسال الذين يقرؤون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين الجوابسانه شرطية فلم يوصف بالشك
بل فرض شكه كما فرض الخ وامر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير وانما يتاتى في الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوة وطمانينة
او لمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء فيعرف انه اوتي مثل ما اوتي الانبياء السالفة وانت خبير بان لم يتاتى انما يتاتى انما يتاتى على الرجوع
ابتداء والذكر في الاية هو الرجوع على تقدير الشك قال المص واعلم انا ما طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسئلة نسيان الانبياء وسهوهم في
صدور الكبائر عنهم وتقدم الصغائر لا قاطع فيه نقليا كما نبه عليه بقوله سابقا وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهو عصمتهم عن الكبائر سهوا

سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوة او اثباتا اذ قد لعاب من لعله الشبهة من مهنا مع تمام الاحتمال العقلي اذ لو فرض نتيجة وهو الصدور عنهم
لم يلزم منه رجحان ذاته بلا شبهة وقد اعجز على هذه الادلة على كل بعض عدم الصدور وعلى تقدير ان سرح ذلك الى منع الامكان ولا يجري الى
الانبياء باطلاق الانسان المقصد السادس في حقيقة العصمة لغة بيانها من المقدس بوجوه لان الاهية الحقيقية موقوف على الجلية ومن هذا على تحقيقه
اصلنا من استعمال الاشارة الى الفاعل المختار ابتداء ان الاخلاق اسوتهم ذنبا ومن عقد الحكماء بناء على وجوبها اليه من القول بالاعتبار اعتبار استعداد القوابل
ملكة قمع الجهد وتحصيل هذه الصفة النفسانية ابتداء بالعقل ثانيا المعاصي ومتابعة الطاعات فانه الزجر عن المعصية والداعي الى الطاعة وتاكد وترسخ
هذه الصفة ضم بتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا
من بحذر تجريها ومن ترك الاولى والافضل فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا ان غيرها تخم تصير ملكات راسخة فيها بالتدريج
وقال قوم العصمة تكون خاصية في نفس الشخص او في بدنه تمنع بسببها صدور الذنب عنه وتكذبه ان هذا القول انه لو كان صدور الذنب كذلك لما
استحق المدح بذلك ان يترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا ولفظا تحت الاختيار وايضا فالاجماع منعقد على انهم
احالا انبياء مكلفون بترك الذنوب شابهم به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لا غرو انما
وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم لسائر الناس فما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا يمنع صدور الذنب عنهم
كما من سائر البشر المقصد السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها نظرا في جهات الاول هل هم من قولهم اجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية ومن لم يعرف فيه لمن يجعلها الله خليفة بذكر مثالبه وفيها بعض العجب وتزكية النفس
بذكر مناقبها وفيه ايضا انهم قالوا ما قالوا من سبب الافساد والسفك وهما بالظن اذ لا يلتفت حكمه الله مع الدلالة اعلام بنبي لهم ان يطلع اعلامهم على غيوبهم
واطلاع الظن في مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وايضا انكار على الله فيما فعله وهو من اعظم المعاصي الوجه الثاني ابليس ما من ترك السجود
حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم الا ابليس وبدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا تناوله
والا لاحتاج الذم ولما قيل له ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والجواب عن الوجه الاول انه ان قولهم تجعل استفسار عن الحكمة لداعيها الى خلقهم لا انكار على الله
في خلقهم والغيبة اظهار مثالبه المغايب وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة منك وكذلك التزكية اظهار مناقب
النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله سبحانه ولا يرجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله اذ قد يكون فيه حكمة لا نعرفها او بغيرها وهو من العموم والجواب عن
الوجه الثاني ان ابليس كان من الجن لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه وصحح الاستثناء وتناوله الامر للغلبة بالتغليب الاكثر على الغلبة في اطلاق
الاسم كما عرف في موضعه وكون طائفة من الملائكة مسمى بالجن على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر لان المتبادر
من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك من ان ذكره اي ذكر كونه من الجن في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الاية تاباه لان كونه
من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضي المعصية او بان يكون الجن اسما لطائفة من الملائكة وللمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يعصون الله
ما امرهم ونحو يسبحون الليل والنهار لا يفترون اذ يعلم منه انهم لا يعصون والا لحصل الفتور في التسبيح وقوله كانوا يعملون من فوقهم
اي فلا يعصونه ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما تم ذلك الاستدلال بتلك الايات اذا ثبت قولها اعتقادا وازمانا ومعاصي حين ثبت بها ان جميعهم
مبرؤون عن جميع المعاصي في جميع الازمنة ولا قاطع فيه ان في هذا البحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة ظنية وان الظن لا يغني في مثله من المسائل
التي يطلب فيها العلم واليقين عن الحق شيئا المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على الملائكة لا نزاع في انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية
انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحليمي والقاضي
ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة لقطع اصحابنا بوجوه اربعة الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فقط امروا بالسجود له والامر للاول

المقصد السادس في حقيقة العصمة

المقصد السابع في عصمة الانبياء والملائكة

المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على الملائكة

بالسجود للافضل سواء سابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة ولقدام الافضل المفضول بالاقتبال العقول ولو كان
ادم افضل منهم كان فرده من الانبياء كذلك اذ لا تاثير بالفضل لا يقال السجود بشرع على خلاف تعلقه لم يكن سجود تعظيم له اذ يجوز ان يكون سجودهم
وادم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لادم جاز ان يكون غرضهم من السجود كونه قاما مقام السلام فى عرفهم فلا يكون غاية فى التواضع والخضوع لان
هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليميز المطيع منهم عن العاصى فلا يدل على تفضيله عليهم
فى شىء من هذه الاحتمالات لانا نقول قوله انا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين يدل على انه استحق تكرمة وتفضيل من
سائر الاحتمالات اذ لم يتقدم هناك ما يعرف له التكريم سوى الامر بالسجود اما فى قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا
فانه يدل على ان ادم علم الاسماء كلها ولم يعلمها والعالم افضل من قوله لان الاية سيقت لذلك ولقوله قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون
الثالث ان البشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة للاوقات وليس للملائكة شىء من ذلك ولا شك ان العبادة
مع هذه العوائق اوخل فى الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله ع افضل الاعمال اعزها اى اشقها فتكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع
الانسان مركب تركيبا غير الملك الذى له عقل بلا شهوة والبهيمة التى لها شهوة بلا عقل فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة فان
غلبت طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله تعالى ان شر الدواب عند الله الصم البكم فيكون بطريق قياس الاكثر
على الاقل ان يكون من غلبت عقله طبيعته خيرا من الملائكة لصحة الحكم على تفضيل الملائكة بوجود عقليه وتغليب الجهة العقلية فيه آ الملائكة اروح
بحرية من علائق المادة وتوابعها فليس شىء من اوصافها بالنوع بل كل لانها كلها بالفعل فى هذه النشأة بخلاف السفليات اى المركبين الناطقة الانسانية
فانها فى ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها مهما عمل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل واتمام الكل من فرقة الرحمانية
متعلقة بالهياكل العلوية الشريفة المبرأة عن الفساد ومن الانفكاك والكواكب المدبرة لما فى عالمنا هذا بالتعاقب اوضاعها والمركبين الانسانية
متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة المركبين كنسبة الاجساد ج الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وما يجد للشهوة والغضب
الذميمة كالمادة الروحانيات نورانية تطيقه لا حجاب فيها من تجلى الانوار القدسية فهى ابدا مستغرقة فى مشاهدة الانوار الربانية والجسمانيات
مركبة من المادة والصورة والمادة طالبة ما تنوعت عن ملكة المشاهدة المستمرة ة الروحانيات قوية على افعال شاقة كالتنزل والصعود
موجد بتحريكاتها واستحالة عرض وبزوال متصرفاتها والانوار العلوية محدث بعضها بها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا قال
فالمدبرات امرا لا لحقها بذلك فتقول لان قدرتهم على تغير الاجسام وتقليب الجواهر وتحريكاتها ليست من جنس القوى الطبيعية حتى يقال لها كالغرب
بخلاف الجسمانيات ة الروحانيات اعلم للعاطفتها بما كانت فى الاعصر الاول وبما سيكون فى الازمنة الآتية وبالاعتبار الغائبة عنا فى الحال وعلومهم كلية
اذ الحواس لهم ويقسم فيها المثل الجزئية فعلية لانها مبادى الحوادث فى عالم الكون والفساد فطرية اى حاصلة فى ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن
الشوائب من الغلط والجسمانيات خلافه والجواب ان ذلك كله مبنى على القواعد الفلسفية التى لا نسلمها ولا نقول بها على ان النزاع من المتكلمين
فى الافضلية بعض كثرة الثواب فتدبر ولنا الوجه الثانى تعالى قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى
ملك نابه كلامه فى معرض التواضع ونفى العظم والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكانه قال لا اثبت لنفسى مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية
بل ادعى انها ما ثبت لكثير من البشر وسواء النبى والجواب لا نسلم انه فى معرض التواضع بل لما نزل ما قبل هذه الاية وهو قوله والذين كذبوا بايتنا
يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوا بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب
ولا اقول لكم انى ملك ساما لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله بيدها ولا اعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على
انزال العذاب عليهم كالملك فانه جبرائيل قلب بامر جناحيه المؤتفكات وهى بلاد قوم لوط فقد دلت الاية على ان الملك اقدر واقوى فاين حيث

قدمت الافضلية التى هى اكثر بالثواب الثانى قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ يفهم منه انه حرمها على الاكل من الشجرة لئلا يصيرا
المقصود بالمنع تصورا عن درجة الملائكة فكلامنهما يحصل كما ذكر الشرف فضيلة منه واقدرا عليه والجواب انما رايا الملائكة لعين صورة واعظم خلقا والكل
منتفية منهما فتاما مثل ذلك وتخيل انهما انه ذلك الحقيقى والفضيلة المطلوبة الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح
فى تفضيل الملائكة على المسيح كما قال لانا اقدر على هذا ولا اقدر فوقى فى الشرف ولا اقال ولا من هو دونى فكما يقال لا يستنكف الفقير عن خدمة فلان والسلطان
ولا يجوز الاكس الجواب لو النصارى استعظموا المسيح لا ارادة قادرا على احياء الموتى وكونه بلا اب فاخرجه عن كونه عبدا بتة وادعوا الالوهية والملائكة فوقه
فيها فانهم قادرون على الاقدر عليه وكونهم ملائكة ام ناذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يعرف كل سببا لادعائهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وتسلى
ذلك من الافضلية التى نحن بصددها فى شرح الطبع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكانى اذ لا مكان لديه بل
قرب الشرف والرتبة وايضا فقد اثنى جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا الوجه وهو انهم اذا لم يستكبروا فقد كان
دليل افضليتهم اذ مع التساوى او المفضول لا يحسن ذلك الاستدلال الجواب المعارضة بقوله تعالى قل ان البشر فى مقعد صدق عند ملك مقتدر فيظهر
ان العندية يدل على الفضيلة دون الافضلية والمعارضة بقول الرسول حكاية عن ابيه انا عند المنكسرة قلوبهم وكم من من يكون عندا سوى كثير عنده
كما يشهد به الذوق السليم والرابع الاستدلال بعدم الاستكبار بكونهم اقوى واقدر على الافعال لا كونهم افضل الخامس ان الملائكة معلمو الانبياء قال تعالى
علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل من المتعلم الجواب انهم المبلغون والمعلم سواء واسناد التعليم اليهم من باب
المجاز العقلى السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل اليه كما يبين بالنسبة الى الله فيكون الملائكة افضل الجواب ان كان
ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب ان يكون ولعدد من العباد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه وهو باطل قطعا السابع اطلاق تقديم
الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطلاق الجواب ان ذلك التقديم المطلق انما هو بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة متقدمون
فجعل الوجه اللفظ مطابقا للوجود الحسى او بحسب ترتيب الايمان فان وجود الملائكة يقتضى الايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى المقصد الثالث
فى كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا خلافا لمن منع جواز الخوارق واتفق خلافا للاستاذ ابى اسحق والجبائى منا وغير ابى الحسين من المعتزلة
قال الامام الرازى فى الاربعين المعتزلة منكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصرى من
المعتزلة ان لنا جوازها فظاهر على اصولنا ومن ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شىء منها على قدرته ولا يجب غرض من افعاله
ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته ولا وقوعها تلقيه مريم ع حيث جلست بلا ذكر وبعد الولادة عند الولادة بلا سبب
وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور مجتمعة فركوبا اوارها ما لعيسى ع مالا يعدم عليه منصف وقصة اصف بن برخيا وعرش
بلقيس من مسافة بعيدة فى طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة وقصة اصحاب الكهف وعلى هذا يجب القيام
بلقيا سنة وازيد نياما لعين بلا آفة ولم يكونوا انبياء بالاجماع وشىء منها ان من هذه الامور الخارقة الواقعة فى ملك الغصص لم يكن معجزا لفقد شرطها كما
اشرنا اليه وهو مقارنته للدعوى والتحدى لعلم من لم يجز الخوارق اصلا بامر جوازها ومن جوزها وانكر الكرامة لعلم بانها لا يعجز عن المعجزة فلا تكون المعجزة دالة
على النبوة ويبتدى باب اثباتها والجواب انها تمتاز بالتحدى مع الدعاء النبوة فى المعجزة وعدمه الاعدم التحدى مع ذلك الادعاء فى الكرامة المرصد الثانى فى
المعاد وفيه مقاصد المقصد الاول فى اعادة المعدوم ثم فان المعاد الجسمانى يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق
اجزائها وانفلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابرهيم ع فى احياء الطير ومن جانب عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شىء فاذا عدم الوجود
بقى ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفى بالكلية مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة واتباعهم المنكرين للمعاد الجسمانى وبعض الكرامية وابى
الحسين البصرى وجمع الخوارزمى من المعتزلة فانهم قالوا وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسمانى ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام

اولها لا يعلم الا الله كما نجوز ان يعلم الغائبة ولا يعرض لهم الاعراض والاجناس جهل ايضا انه الكل ما قالا عليه
٥

المقصد الثالث فى كرامات الاولياء

المقصد الاول

عند بعض الاصوليين

ان الغرض سرور الا بالالم او الالذ ولعل فيه غرضا لغرض لا نعلم سلمنا ان الغرض متحصر فيها لكن لا نسلم ان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وانما هي دفع الالم
فانه ان فرض دفع الالم لذة وان انما تحصل الا بعد دفع الالم فلا يبقى عليه ولم لا يجوز ان يكون تلك اللذة امرا لا يحصل الا اي مع دفع الالم بان يكون
لغرض والدهلز وجودا وعدما في بعض الصور لا ينافي ما ذكرنا. سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية كذلك اي دفع الالم
ولم لا يجوز ان يكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فيكون حقيقة هذه الدنيوية دفع الالم كما ادعيتم وحقيقة تلك الاخروية
امرا لا وجوديا ولا يجال للعقل والاستقرار فيها اي في اللذات الاخروية حتى يدرك بها حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية بها على ذلك نعم
بل بعدم امر الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيدها انا لا نسلم لحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين
وما يحتج به على الاعدام من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فضعيف في الدلالة عليه فان الشيء يهلك كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة
منه وزوال انما يصدق الذي به صلح الاجزاء لا فناؤها ويتم منافيها والتفريق بالرفع عطفا على زوال يجري منه يجري التفسير وقوله كذلك خبر لها الى ال
انما يصدق التفريق خروج الشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هالكا وعلى تسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام
ايضا واعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين انما غير النفس انما فقط وانما يحشر
المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الاخير والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من الحشوية كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي وتعرض من قبلهم
الفقراء وجمهور من شافعي الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس انما فقط وبين المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب
والبدن يجري منها يجري الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى جمع الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا تتعلق به وتتصرف فيه كما كان
في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه
قال لم يتبين لي ان النفس هي المزاج فينعدم بعد الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد الجسماني او لا
بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهبه فيما يلزم بالمعاد الروحاني فقط بقوله المقصد الثالث في كلام مذهب المتكلمين في حشر الاجساد وفي المعاد
الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها مبنيان بنفسها
النفسانية ورذائلها قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء اي العدم بعد وجودها وذلك لانها بسيطة لا جزء فيها فلا تنقسم وهي موجودة بالفعل فلا
تقبل الفناء لكن البسيط الذي هو النفس حال كونها موجودة فعلي بالنسبة الى وجودها وقوة اي قابلة بالنسبة الى فنائها وفسادها ح لان حصول
امرين متغايرين لا يكون الا في جزئين متغايرين وهو ينافي البساطة وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده
لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شيء بالفعل وقابليته فنائه منافاة ولا يجتمعان
في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة في الاجسام فانها قبل من قبل مدة المعدومة
بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن بقاؤها بمثل ما ذكرتم ولم يلزم من خلو تركيبها تناقضا لان المتصف بقابليته وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند
حدوثها فح حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة ثم انها اما جاهلة جهلا مركبا
او عالمة اما الجاهلية فيتألم بعد المفارقة ابدا كالكافر عندنا وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله وانما لم يتألم قبل المفارقة
لانها كانت مشغولة بالمحسوسات منقسمة في العلائق البدنية ولم يكن نقصانها صافيا عن الشوائب معاوية والظنون والاوهام الكاذبة
لم تحسه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الى وصول الى معتقداتها واذا فارقت
صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها واشتاقت بنيلها وحصول نقصانها شعورا لا يفي فيه التباس ولا الجاهلة فاما ان يكون لها حياة
روحية اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المنقضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات او لا فان كانت تلك الهيئات حاصلة لها تألمت بها

المقصد الثالث

تألما غليظا واشتاقت الى مشتهياتها التي الفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية
لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها لاكتساب البدن وهو تابع لجوهره وكسبت تلك الهيئات للنفس
بحسبها له اي للبدن وذلك ما ينتهي بطول المدة وزوال بالتدريج فيستقطع متعلقها بها كالمرض النافس على ما بينا وان لم تكن تلك الهيئات للنفس
بل كانت كاملة بريئة عن الهيئات الردية التذت بها اي بوجدانها ذاتها كذلك ابدا مستهجة بادراك كمالها باقية سرمدا كالمرض المنفي عندنا والنفس
الساذجة التي غلبت عليها سلامة الفطرة وقلة الاهتمام بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات واستغراقها انها كغفلة المكلفين
عندنا هذا ما عليه جمهور وقال قوم منهم اي من الفلاسفة وهم اهل التحقيق انا بقي مجردة عن الابدان النفوس الكاملة الطاهرة حيث تعلقها الى الفعل ولم
يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس ولا النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها
بالقوة فانها مردودة في الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى يبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واعمالها فح يبقى مجردة مطهرة على الحق
بالابدان ويسمى هذا الانتقال تناسخا وقيل بها تنازلت الى الابدان الحيوانية فينتقل من البدن الانسان الى بدن حيوان يناسبه في الاوصاف كبدن
الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمى مسخا قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات الفيئة
في جهنم هذا في المنازلة ولا المتصاعدة من مراتبه الى ما اكمل منها فقد تخلص من الابدان كلها بالجبروت كاملة في جميع صفاتها كما مر وقد يتعلق بعض
الجواهر السماوية لتنبيه حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها وقد ابطلنا ما قال الامام الرازي واما القائلون
بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد استدلوا ان جمعوا بين الكتاب والشريعة فقالوا دل العقل على ان معاد الارواح بعد فساد الاجسام
لادراك المحسوسات والحق خبر بان المعاد الجسماني في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تحصيل الوهم عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من الالذات
الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية واذا تعذر هذا الجمع لكثرة الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم
فاذا فارقت بالموت واستخلصت من عالم القدس والطهارة قوت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين وذلك
زمان هذه الحالة من الغاية القصوى من مراتب السعادات ولا المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت
النفس واعاد المعدوم غير ممكن وقال ايضا مسلم المعاد بنفسه على ان كان ذا بدنه وذلك ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم الكبير والجنس على كل شيء
اما عن تخريبه او تغيره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف يعود بعد ما خرب وهو انه يعيده كما كان صبيا
فاما يوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف تخريب هذا العالم الكبير اي تخريبه بنزول الاجزاء او بالاعدام والاخفاء والرابع انه كيف يعمر بعد تخريبه
وهذا هو القول في شرح احوال البدن وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب المقصد الرابع الجنة والنار هل هما مخلوقتان الان او لا
ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وجمهور من المعتزلة وابو الحسين البصري الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعباد البصريين وضرار بن عمرو ابي هاشم وعبد الجبار وقالوا
انهما غير مخلوقتين يوم الجزاء فيما يجيان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة وامرهما عنها بالاكل من الشجرة والكتاب واذا كانتا مخلوقة فكذا النار
اذ لا قائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفتها اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا
دالا على وجودهما دلالة ظاهرة ولا انكر فتسكل عباد في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع اذ ليس عنده للعقل مدخل
على ذلك قال عباد لو وجدتا لكانتا اما في مكان الافلاك او العناصر او في عالم الفوق والاجسام اصلا باطلة لا الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا يمكن
شيء من الكائنات فيها سدلت وما على البعد الذي يثبتونه من قبيل ما يكون وينفسد ولا الثاني فلانه قول بالتناسخ لان نفس حلت ح بالجزء موجودة
في العناصر بعد ان فارقت ابدانها فيها وانتم لا تقولون به وقد ابطل ايضا بدليله ولا الثالث فلان الفلك بسيط وشكله اكرة ولو وجد عالم الفوق لكان كريا
ايضا مستوعبا منها خلاء سواء تباينا او تماسا وانه ح وانت خبير بان هذا لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط ابطال ايضا

وتنتقل بالتنازلات الى الاجسام الحيوانية وتحبس مسخا وتنتقل الى الاجرام كالعناصر والبسائط وتحبس مسخا ع

المقصد الرابع

الحرق على الاتلاف وقد تكلمنا على هذا ولا نعلم انه قال بالتناسخ وانما يكون كذلك لو قلنا باعادتها في ابدان اخر ولا نعلم ان وجود عالم الحرق قد
تكلمنا على كل فلا نعيده والجواب ايضا ما تقدم به جوابنا الاول بقوله تع في وصف الجنة اكلها دائم مع قوله كل شيء اي موجود هالك الا وجهه فلو كانت الجنة
مخلوقة وجب هلاك اكلها لا ندري لعله ع فما حكم عليه بالهلاك حكم بكون دائما ومن باطل بالاية الاولى فيعتبر انها ليست مخلوقة الان فكذا النار والجواب الجواب
بدلا اي اكلها من شيء جي بدله فان دوام اكل بعينه غير متصور لانه اذا اكل فقد فني وذلك اي دوام اكله على سبيل البدل لا ينافي هلاكه او شمول الهلاك
هلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجه الامكاني فالفني بالهلاك العدوم او نقول انها اي الجنة والنار تعدمان آنا بتفريق الاجزاء دون اجزائها
ثم يعادان بعينها وذلك كاف في هلاكها فيكونان دائمتين ذاتا لا لكنتين صورة فلا يرد انه قال قوله تع في وصف الجنة بعرضها السموات والارض ولا شعور لك
الا بعد فناء السموات والارض لا متناع تداخل الاجسام الجواب المراد انها اي عرضها كعرض السموات والارض لا متناع ان يكون عرضها عرضها بعينه لاحال الفناء
ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بجزئين موجودين حالا واحدا ما موجود والاخر معدوم والتفريع في الاية لقوله بان عرضها كعرضها السموات والارض
فيحمل هذا على ذلك كما قال ابو يوسف ابو حنيفة ان مثله المقصد الخامس في فروع للعدل على اصلهم في حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والايجاب على الله
والنظر هنا في الثواب والعقاب لانهما مدلولا او جبوا عليه لا الثواب فاوجبه تفضلا البصرة لانه اسكالف الشاقة ليست الا تفضلا وهو ثابت عليها
بانه اتيانها اي ذلك اسكالف لا لا لغرض وهو عبث قبيح فيستحيل صدوره عنه ولا لغرض عائد الى الله وهو خروجه عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر اذ لا
العبد لانه الدنيا واتيانه الاتيان بها مشقة بلا حظ ونقول بان العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها ولا في الغرض وذلك لا تقدير بالجهاد وهو
قبيح جدا او نفع وهو الظاهر بالجواب منع وجوب الغرض وقد مر مرارا كثيرة ولا العقاب فيه بعثان الاول او جبه البصرة والخوارج عقاب صاحب
الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفوا عنه الجواب الاول انه يراد به العقاب على الكبائر والكبيرة اي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا
لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه ع الجواب بانه وقوع العقاب فاين وجوبه الذي كلامنا فيه اذ لا شبهة في ان عدم الوجوب مع الوقوع
لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا ممتنع لانا نقول استحالة ممنوعة كيف وما من الممكنات التي يشملها قدرته تع الثاني انه
اذا علم المذنب المرتكب للكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريرا له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان اغراء
للغير عليه وانه قبيح منافي لمقصود الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات الجواب منع تضمنه اي تضمن عدم وجوب العقاب للتقرير والاغراء وشمول الوعيد
وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى ولضمان العفو عن البعض كفاية لامر جوحا لا نسلم ذلك بمعنى ان الوعيد عام
متناول لكل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا عليه وذلك كاف في زجر العاقل عن استوان
على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره من اقترافه ولا نسلم العفو الحاصل من عدم وجوب العقاب فاضمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار
عند ظهور المذنب على علمه بانه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا غالبا مقرر ولا اغراء البحث الثاني قالت البصرة والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها خلد
في النار ولا يخرج منها ابدا وعمدتهم في اثبات ما ادعوه دليل نقلي هو ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب عقوبة خالصة
لا شوبها ما خالفها دائما لا ينقطع ابدا واستحقاق الثواب بل الثواب منفعة خالصة عن الشوائب دائمة والجمع بينهما اي استحقاقهما ممتنع كما ان الجمع بينهما
فاذا ثبت تفاسق استحقاق العقاب بعصيانه يزول عنه استحقاق الثواب فيكون غيابه مخلدا الجواب منع الاستحقاق فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا
والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله حق وقد بينا من دليل وجوب العقاب انما وضع تقييد الدوام لانه لا يقال ما كانت
الفترة او المنع منقطع لم يكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع بجواز ان لا يخلق الله في الثواب والعقاب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا
للثاني فرح على ان قصد الخلوص ما نظر اليه النوع ايضا وما تمسك به من انه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها والا ينفصل الا بالخلوص
ضعيف ثم انا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول انه قد تساقطان فان كلا منهما مبني على المحافظة مع جاز ان يتساقطا استحقاق

الاستحقاقان معا ويدخل صاحب الكبيرة الجنة بفضله كما قال تع حكاية عن اهل الجنة الذي اقامنا دار المقامة من فضله وما قال من انه يلزم ع التسوية بين الجزاء
والفضل فنمنع بجواز ان يعلمنا من وجه او نقول ترجيح جانب الثواب على جانب العقاب لان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها
الى سبعمائة من الامثال ويضاعفه لمن يشاء اضعافا مضاعفة بغير حساب واستقاموا بعد اقامة ذلك الدليل النقلي من النقل بوجوه
الاول بايات تشعر بالخلود كقوله تع ومن كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تع وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد
وقوله تع قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم يصدق هذه الاية والجواب لا نسلم ان من له حسنات على الايمان
والطاعات فقد احاطت به خطيئته بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته في بعض جوانبه لا جميعه
به ولا نسلم ان من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل تعدى بعض حدوده والمراد بالاية الثانية من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل
الا كافرا فالايات المذكورة لا يتناول صاحب الكبيرة مسلما تناولها اياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل وما ذكرتم من الاستدلال
على انه حقيقة في الدوام معارض بما تقدم في الاستعمال الشائع حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد طول المدة بلا شبهة فالاول
ع ان يحمل حقيقة في المكث الطويل سواء كان موجودا او لا لعدم الزوم المجاز او الاشتراك والاية المذكورة حملناها على الدوام الذي هو احد
قسمي المكث الطويل بقرينة الكافر فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفاد من خارج لا مقصود بنفس اللفظ الثاني من الوجوه قوله تع وان الفجار
لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب عن هذه الاية مقدما ان لفظ الفجار لا يتناول الا من هو
كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله تع اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهر ما تضمن كفر الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فيجب
التاويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله تع يخرجهم عنها برحمته مع انصافهم بذلك الاستحقاق والجواب عنها ولا عن باقي الايات
المذكورة في الجواب الاول المعارضة بالايات الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله والذين اتقوا وعملوا الصالحات
وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب وهو عند عدم يأتي استحقاق العقاب
فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة ولا يكون تلك الايات عامة متناولة له وان سلمنا عمومها اياه فيجب تخصيصها بالايات الدالة على تفضل الغفران
بالكفار نحو قوله تع انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلا التي فيها نوح الى
تكذيبا ثم ما نزل الله من شيء واعلم ان تفضيل العذاب مطلقا بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المفسرين وقد سبقه المرجئة عملا بظاهر هذه
الايات كما خصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق المقصد السادس في تقرير مذهب اصحابنا في الثواب
والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث الاول قالوا الثواب تفضل من الله وعد به فيفي به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه
ولا عدم الوجوب فلا مرد لذا وقالوا العقاب عدل من الله لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كما يشاء ولا العفو عنه لانه فضل ولا يقدح الخلف
في الوعيد نقصا بل مدح به عند العقلاء المبحث الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالعفو او الشفاعة
والنظر في مجرى الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا وانكروا او قلدوهم في انكار طائفة خارجة عن الملة الاسلامية لوجوه
الاول ان القوى الجسمانية كما تقدم متناهية في العدد والمدة فلا بد من فنائها واذا فنيت قوى الحيوة وما منها من الحس والحركة لم يبق لها تصور
عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة الجواب منع تناهيها وقد مر مسائل ما تمسك به في اثبات ذلك المتناهي الثاني من تلك
الوجوه دوام الاحراق مع بقاء الحيوة فروح عن قبيل العقل الجواب هذا بناء على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج في الحيوة ونحن لا نقول
بل من ان الحيوة تخلق الله تع وقد تخلقها دائما ابدا او تخلق في اي قوة لا تخرب بها جثته بالنار مع كونه متألما بها كما خلقها في السمندر ثم

التأذي بما هو موجود لمن في النار الحالة فيها النار عبث فتاوى الرطوبة بالجمرة قليلا قليلا فيفنيها الحال بالاقرب الى مذهبنا كما مثلنا به ح
تفنى الجمرة التي كانت متماسكة بمكان الرطوبة فلا يبقى شيء فلا يدوم العقاب بخلاف ثواب الرطوبة بالجمرة عندنا بل يدوم
اه ح اياما بقدرته وقد لا يفنيها او يفنيها ويخلق بدلها مثلها فلا يفنيها للبرهان بل يدوم الحسرة قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري هذا الذي
ذكرناه من دوام العذاب انما هو في حق الكافر العاند والمتعمد ولا الباقي في اعتقاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يهتد ولا يلحق فتعذر عليه
منقطع وكيف تكلف مثل هذا الشخص بالتبين ثم وسع من تصديق النبي وكيف يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان اكتساب الاسم والاجماع
المنعقد قبل ظهور المخالف يبطل قوله بل نقول وهو مخالف لما علم من الدين ضرورة اذ يعلم قطعا ان كفار صدر الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم
في النار لم يكونوا عن قوم معاندين بل فيهم من تعمد الكفر بعد بذل الجهد وفيهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم وشرح
صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالف هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري المبحث الثالث غلو الكفار لمن العصاة
ومرتكبي الكبيرة لا يخلد في النار لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا سواء بانه فاما ان يكون ذلك الخير
قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه منها وفيه المطلوب وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها المقصد السابع في العقاب
بين المعتزلة والخوارج ايضا بمعصية ان كبيرة ولعدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد ابدا
ولا يخفى مشاركة لانه اعلم للطاعات بالكلية ومنافاة للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الامدي اذا بعض في عموم طاعات
وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي عند المطيع
ايضا وذهبت المعتزلة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان الكبيرة ولعدة تحبط
جميع الطاعات وان الاحبط على زلة وذهب الجبائي وابنه الى رجاء الكبيرة في المحبط وزعما ان من زلت طاعاته على زلاته لصبطت عقاب زلاته وكفرها
ومن زلت زلاته على طاعاته لصبطت ثواب طاعاته ثم لفظا فقال الجبائي اذا زلت الطاعات لصبطت الزلات باسرها من غير ان ينقص من ثواب
الطاعات شيء واذا زلت الزلات لصبطت الطاعات بدرجتها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي وهو الجبائي ان الطاعات من
الطاعم او المعصية بقي كالة وسقط من السابق بقدره ومذهبه انه تقابل لهما الثواب باجزاء العقاب فيسقط التساويات ويبقى الزائد وعلى هذا
الحل قوله وقال الجبائي يحبط من الطاعات ما يساويه بقدر المعاصي الطارئة من غير ان ينقص من المعاصي شيء صلا بان يبقى له من تلك الطاعات زائد
على قدر المعاصي استحقه والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي اي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي
الطارئة اولى من العكس لانه ابطال لعدد التساوي بالفرض بل العكس هنا اولى لما مر من ان الحسنة تجزي بعشر امثالها واسيئة لا تجزي الا مثلها وقال ابو هاشم
بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح يحبط الفرع ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح قد يحبط المرجوح
على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الفرض ولا ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل الاصل
المبني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها ثم نقول لم ان الشبهة كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو ابطل الفرض لما معا
فيكون الشيء مرجحا حال كونه معدوما لان وجود كل منهما يقارن عدم الاخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا او لا معا بل يتقدم احدهما فيبطل الفرض
ثم يكرر الفرض على فعله وانه باطل لانه كان قادرا عن العلم قبل حتى صار معلوما فكيف لا يكون قادرا عنها اذا صار معلوما وقد اجاب بان كل واحد
من العلمين يؤثر في الاستحقاق الباقي من الفرض بقي من احد الاستحقاقين شيء بحسب بحاية فليس الكافر والمنكر واحدا كما لم يتحد في المزاج اضافتين
فتناقض المعتزلة ان الجبائي واتباعهما على انه لا تساوي الثواب والعقاب اي لا تساوي الطاعات والزلات والا تساقطا اذ لا يجوز تساقطهما
معا لما مر من المنافي من الثواب والعقاب وبين استحقاقهما ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالفرض لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون ثم

على استحقاق العقاب وثبات بالثواب
واستحقاقه بعد الطاعات بالمعاصي
ثم اختلفوا اتفاق جمهور المعتزلة ح

المقصد السابع

ثم ثواب ولا عقاب وانه ح تعتمد الجبائي غلطا لان ابطال كل منهما للاخر لا معا او على سبيل التعاقب وكلاهما ح لما عرفت وعندنا لم يتم الاستدلال
لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة للاجماع على ان لا يكون
المكلف عنهما بل كل مكلف لا من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود في احدهما ولا تصور وقوع احدهما مخلدين مع التساوي في الموجب وانما هو
المعتزلة بالجبائي واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية ولعدة وح فاحباط المعصية لطاعة المساوية لها يكون
عندهم اولى والجواب لم لا يجوز على قدر تساوي الطاعات والمعاصي ان يثاب لامر من ان جانب الثواب ارجح فان الحسنة تجزي بعشر امثالها ايضا
على تقدير التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب لجواز التفضيل بالثواب عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب
ولا يكون من اهل الجنة ولا النار بل يكون ان من استوت طاعاته ومعاصيه من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان يخلق له مثل الثواب
والعقاب كاثرين للاذى يدوم له غم من جهة وفرح من جهة اخرى ويدوم له المه ولذته كذلك لا يخلص له احدهما في صورة الدنيا ولا نلم ان الخلود من غير
في جنس الثواب والعقاب المقصد الثامن في الشفاعة اتفق المعتزلة على انه تع يعفو عن الكبائر اجماعا فيعتقد على انه تع يعفو وان عفو ليس في حق الكافر بل في حق المؤمن
فقالت المعتزلة هو يعفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها وقالت المرجئة يعفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم
وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب بعضها الا انه لا علم لنا الا ان بشرا من يدخل البعض بعينه وقال كثير منهم
لا يقطع بعفو عن الكبائر بلا توبة بل يجوزه بناء على ما لنا فان جمهورنا بهان الاول ان العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه فالاستحقاق
العذاب والا تولوا معنى المعتزلة بان بدل الاستحقاق في غير صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها
فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه الثاني الايات الدالة عليه اي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك
داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فلزم تساوي ما في هذه العمومات وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله
وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج منه الا ما يجمع عليه وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب ما ذكرناه آنفا
الى غير ذلك من الايات الكثيرة المقصد التاسع في الشفاعة تجمع الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة لهم ولكن من عندنا لا يحل الكبائر على الامة
في اسقاط العقاب عنهم لقوله صلعم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه حديث صحيح ولقوله تع واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات لا ولذلك يجوز
له لا له الترشد السابقة ومن ذكر الذنب وسياسكم في بيان ضعف الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له في اسقاط
عقابه منه قالت المعتزلة انما من الزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تع واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تنفعها شفاعة ومن عام في شفاعة
النبي وغيره الجواب انه لا عموم له في الاعيان لان الضمير يعود مع اليهود فلا يلزم ان لا ينفع الشفاعة غيرهم ولا عموم له في الازمان ايضا لانه يعرف
مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك اليوم فيه بحث لان الضمير في قوله ولا ينفعها راجع الى النفس الثانية ومن نكرة في سياق النفي
فيكون عاما وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازي بعد ما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعى قال والجواب عنها لعالا ان يقال الكلام
في نفي الشفاعة لا بد ان يكون عاما في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان يكون خاصة فيها لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في كل الاوقات
والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا ولا الاجوبة المفصلة مذكورة في التفسير الكبير المقصد العاشر في التوبة وفيه ثمان الاول في حقيقتها وهي ان
الله الرجوع قال تع ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على معصية من حيث
هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا الندم لا سيما في الحدث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل طاعة
او طاعة لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخرق العقل اي ضيعه رطبته والاختلال بالعقل
والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة مؤثر لا ذكرا ولا وذلك لان الندم على الامر لا يكون الا كذلك وقد ذكر في الحدث

المقصد الثامن

مطلب توبة

الندم التوبة واعترض عليه بان الندم على فعل في الماضي قد يرجع في الحال او الاستقبال لهذا القيد لاحتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل
وسواء كان مع العزم على عدم العود ابدا وروي بان الندم على المعصية من حيث هي معصية مستلزم لذلك العزم كما لا يخفى وتوضيحا اذا قدر لان من سلك الطريق
على الزنا وانقطع طمعه عن عوده القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله
لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت فعلا بخلاف القيد الاول العزم على الترك
ليس مطلقا حتى يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا
ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا لفعله في المستقبل احترازا عما اذا زنا ثم جبت او كان مشرفا على الموت فان العزم
على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على فعل محض توبته ما جاع السلف وقال ابو هاشم لا تكون
اذا حيل لا يصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغزه وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بعدم
الفعل في المستقبل بهذه عبارته وايضا فقول المص لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل او الاكثر فينافيه ما صرح به من ان توبة المحبوب صحيحة
عند فراره ثم تقدير البحث الثاني ان لعلكانها الاول الزاني المحبوب بان الذي زنى ثم جبت اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة
فهل يكون ذلك توبة منه ابو هاشم وزعم انه لا يحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه وقال به الجويني بناء على انه يمكن
تحقق تقدير القدرة والاقدر في يمين التوبة والصحيح لما ذكرناه الثاني من ملك الاعضاء ان قلنا لا تقبل ندم المحبوب فمن تاب من معصية لم يمكنه
فهل تقبل ذلك منه لوجود التوبة ام لا تقبل لانه ليس باختياره بل بما جاء الخوف اليه فيكون كالايمان عند اليأس وظاهر ما نجد اليه فانه غير مقبول لما عاد التوحيد
الذي ذكره المص في توبة المريض المخيف منافيا لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر الثالث منها شرط المعتزلة فيها اي في التوبة امور ثلاثة اولها
رد المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن كل المظلمة وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه اي ذنب كان وثالثها ان يستديم الندم
على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات وهي عندنا غير معتبرة فيها اي في صحة التوبة اما رد المظالم والخروج عنها برد المال او الاستبراء عنه او الاعتذار
الى الصاحب واسترضائه ان بلغه الغيبة ونحو ذلك فوجه بما سيأتي قبل له في الندم على ذنب لغير فان الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد تعين
عليه امر من التوبة والخروج من المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان لمستحقه ومن اتى باحد الامرين لم يكن صحيحا ما اتى به متوقفا على الاتيان بالآخر
كالوضوء فيه صلاة فان ناتي باحدهما دون الآخر ولا ان لا يعاود اصلا الا تاب عنه فلان الشخص قد تقدم على الامر زمانا ثم بعد توبته واستدامته تقلب
من حال الى حال قال الآمدي التوبة ماهيتها تكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة الاتيان بها في وقت عدم المعصية في ضمائر بل فائدة الاتيان بالكبيرة ذلك
الذنب مرة ثانية يعصي عليه توبته الاولى عنه واما استدامة الندم في جميع الازمنة فلان الندم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع
اقام الحكم الاول الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان الصائم مؤمن بالاتفاق ولا في التكليف بها اي باستدامة الندم من الحرج المنفي
عن الدين قال الآمدي يلزم من ذلك لغسل الصلاة وباقي العبادات وان يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائبا وان يجب عليها عادة التوبة
وهو خلاف الاجماع قال وهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد
كفر كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يامرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابع من احكام
التوبة انهم في التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب ثم وفي التوبة المطلقة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف بين علماء الندم اذا كان لكونه ذنبا
عم الاوقات فالمذهب الصحيح انه لا يجب عمومه اما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر او في وقت آخر
اذا لم يندم عليه يقتضي والاندم على قبائحها لا اشتراكها في العلة المقتضية للندم وندم ايضا في جميع الاوقات واذا لم يكن ندم لقبحه لم يكن توبة وذهب
آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد يأتي الامر ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون الآتي به صحيحا

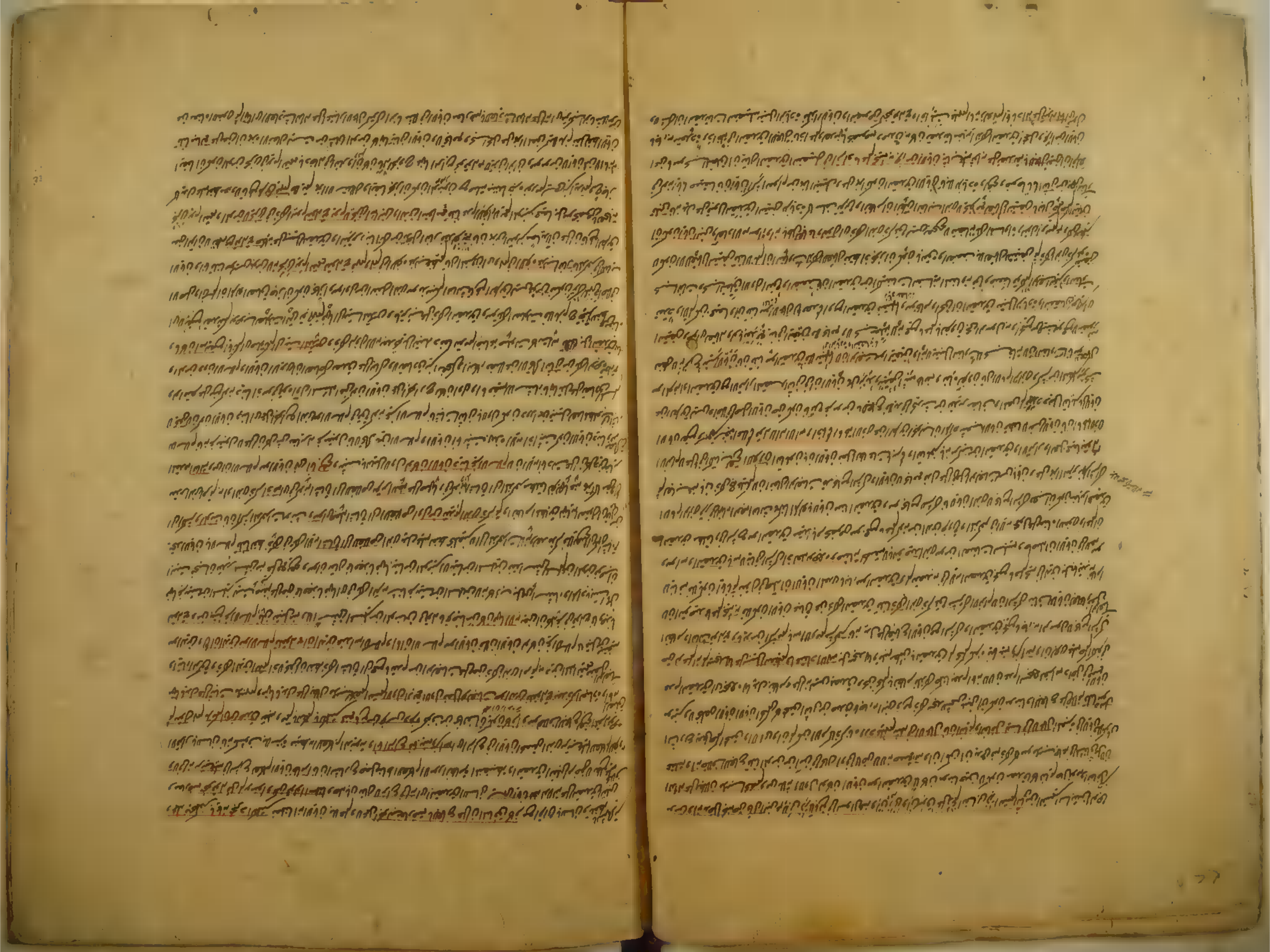
في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب من كونه فعلا حسنا ولعبا فاعل قبل مراتب الحسن مختلفة في الافعال ويتفاوت ايضا
اقتضاؤها بحسب الاوقات فلما مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا المعتزلة في عدم الوضع لكن الخامس انهم اوجبوا قبول التوبة على سبيل الفضل
اصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه ولما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فانه يدل
على الوجوب بل على انه الذي شأنه ذلك وسيقبل وليس لاحد سواه ذلك السادس الصلاح في كفر التوبة قاطعة قال الآمدي الظاهر ان التوبة قاطعة لعقوبة ثبات
عليها لانها ماموريا قال الله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا آية الوضوء والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع بجواز ان يكون رخصة وانما نابتها وبقاها
للتنبيه كقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا يأس من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا المفسد كالمشرك بعبادة الله والمرتد في تصورهم ومسالة منكر
ونكيرا لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده اي بعد الخلاف فيها
واكفره مطلقا فرار بن عمرو بشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه وابن الراوندي نسبة المنكر ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من
الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو توبيخ الملكين له قلنا في اثباتهما موجود عندنا فهذان الاول قوله تعالى انا ربكم فصبر عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطفه في هذه الآية عذاب القبر عليه اي على العذاب الذي هو عرض صباحا ومساء تعلم انه غيره والاشبه في
كونه قبل الانشاء من القبور كما يدل عليه نظم الآية بعضه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر انما لان الآية وردت في حق المؤمن آل فرعون وجاء بالذكر
من الآية في حسابها الذي يدل العقاب وشرين المعتبر الى النار الكافر يعذب بها بالنص الخاص ايضا واذا ثبت العذاب ثبتت الحياة والمسالة لان كل
من قال بعذاب القبر قال بهما ولما ما ذهب اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك العذاب على الذي مات بعد الحياة
عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الالم يخلق في اجساد الموتى وضعا عن الحواس بها فاذا حشروا
لعصوابها وهو ولعدة بهما انكار العذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله العجب الثاني في قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين وما سواه وما المراد بالامتين والاحياءين في هذه الآية الا الامامة قبل دخول القبور ثم الاحياء في القبر ثم الامامة فيه بعد سؤال
منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو المشايخ المستفيض من اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحياءين انهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث والفنا
قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكروا الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في تلك الحياة
وذهب بعضهم الى ان المراد بالامامتين ما ذكروا بالاحياءين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية وكل الحيوة الثانية
اعني حيوة الحشر لم تنها حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسالة فالعذاب ايضا
فقد ثبتت ان الكل حق ورتب على الآية الامامة الاولى على خلقهم اموانا في اطوار النطفة وعلى الثانية على الامامة الظاهرة وعلى الاحياء الاولى
الدنيا والاحياء عند الحشر وح لا يثبت بالآية الاحياء في القبر فقد رد عليه بان الامامة انما تكون بعد سابقة الحيوة ولا حيوة في اطوار النطفة
وبانه قول شذ فيه من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين هذا والاحاديث الصحيحة الدالة عليه ان على عذاب القبر اكثر من ان يحصى بحيث
تواتر القدر المشترك وان كان كل واحد منها من قبيل الآحاد منها انه مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبير بلى انه كان
لا يستنزه من البول والثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في حديث
معاذ لقد ضغطة الارض ضغطة لضلعت بها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة
بعضها مسالة نكير ايضا وسميتها منكرا ونكيرا ما خوذ من اجماع السلف والاخبار مروية عن النبي عليه السلام تصريح المنكر بقوله تعالى لا تدرون فيها الموت
الا الموتة الاولى ولو بقيا في القبر لذاقوا موتتين العجب ان ذلك وصف لاهل الجنة والقبر فيها الجنة اي لا تذوقون اهل الجنة في الجنة الموت
فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسالة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى

ثم تأكيد لعدم قولهم في الحق على سبيل التعليق بالجمع كأنه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور ذوقهم
فيها ترغيبا الى الموتة الاولى بالتنبيه لا للوحدة وان كانت الصيغة صيغة الوحدة لجواز ان الانسان لكن حرص وليس فيها من بعد الموتة الاولى الجنس شامل
المتعدد ايضا فلذا الذي ذكروه من الاية وايضا عنه معارضة بالتصريح به من الايتين ثم انهم بعد المعارضة قالوا انا نمكن العمل بالظواهر الى تسلم
بها اذا لم يمكن مخالفة المعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يحتاج تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم به احتجاج بها ودليل كالقتها للمعقول فانها
شخصا مصلبا مثل مصلبا الى الرد بالبرهان ولا نشاهد فيه الحياة والمسالة والعقول بامتناع عدم المشاهدة مستقطر ظاهره وابلغ من الكلمة
السباع والطيور وتمزقت الى ان يكونها وحواصلها وابلغ منه من تمزق حتى تفتت وذهب بالهواء المنفتة الى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا
وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم الحياة ومسالته وغايته قرون وقد جرى الاصحاب في النص على هذا فقالوا الى تفاوتها واتباعه في صوح المصلوب لا يمكن الحياة
والمسالة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكة فانه حي مع انا لا نشاهد جزءه وكما في رؤية النبي جبرائيل ع وسيوجز ظهر اصحابه مع ستره عنهم وقال بعضهم
لا يبعد في رد الحق الى بعض اجزاء البدن فيحصل بالحياة والمسالة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا ولا الصورة الكلية بعض بها ما يشمل لا تابعه
والحالة اذ هما من ولعل فان ذلك الى التمسك بما يبين على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا كما مر ملا يبعد في ان يجعل الحيوة الى الاجزاء المتفرقة
او بعضها وان كان خلاف العادة فهو ممكن في قدرته تعالى كما سلف مترتب المقصد الثاني عشر في الميزان وما جاء به الشرع من الصراط
والميزان والحساب قراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء كلها حق بلا تاويل عند اكثر الامة والحجة في اثباتها اما كتاب تنبيها الى ان
من قرض وتوجاع لذاته مع انكار الصادق عنها ولكن عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقوله
انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال
الذي هو قريب من الحساب وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على حسنه يوم القيمة يوم الحساب فهذا الاجماع يؤيد الاية الدالة على
ثبوت الحساب وقوله فاما من اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك فقد ثبت بها قراءة الكتب وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم
بما كانوا يعملون فحصلت به شهادة الاعضاء وقوله انا اعطيناك الكوثر فانه يدل على الحوض مع قوله بعض انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة ايضا
كقوله ص لاصحابه وقد قالوا له اين تطلبك يوم الحشر فقال تطلبني على الصراط او على الميزان او على الحوض وكيف التعارض ما لج اي فعليه جدا بذلك انه
او هينا كونه حقا كشف تواتر القدر المشترك ولم يبق للمنصف ثم اشتباه واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلائق الحوض
الحوض وانكره اكثر المعتزلة وترددوا حول الجنان تلقاء واثباتا منه مانع واثبته لهم وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جواز دون الظلم بوجوه قالوا
اي المنكرون من اثبته بالمعنى المذكور وهذه بانه اضيق من الشعر واحد من قرار السيف لا حدة كما ورد به الحديث وانه على تقدير كونه كذلك لا يمكن فعلا العبور
عليه وان امكن العبور لم يكن الا مع مشقة عظيمة فيه تقدست الموضع ولا عذاب عليهم يوم القيمة مرج فيجب ان يحمل قوله تعالى وقوله الى صراط الجحيم على الطريق
ايها الجوالب الفاجر المختار فيكون من العبور عليه ويستدل على الموضع بحث لا يلحقهم تعب ولا نصب كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه ان منهم من
هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح العاصفة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يجيء زحفا ومعلق بداه ومنهم من يجيء على وجهه واما الميزان فانكره المعتزلة
عن القوم الا ان منهم من اهانه فقال ومنهم من جحده ولم يحكم شبهة كالعلاف وابن المعتمر قالوا يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على
رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت اصلا لا على آلة الوزن الحسية وذلك لان الاعمال اعراض قد عدمت فلا يمكن اعادتها وان امكن
اعادتها فلا يمكن وزنها اذ يوصف الاعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر والقضاء الوزن للعلم بمقدارها وهو معلوم تعبدي بلا وزن فلا
فيه فيكون تعبيرا بتزيد عن العرب والجواب انه ورد في الحديث خبر سئل النبي ص كيف يوزن الاعمال ان الكتب الاعمال وصفها مما الثقل وزن وحدث
الوزن من الوزن والفتح المعطي ما لا فائدة فيه فهو من مرادا المرصد الثالث في الاسماء المشتركة المستعملة في اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر

المصدر العاملي

المصدر الثاني

والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء وهي لا شرعية مفرقة بينها وبين الالفاظ المستعملة في الافعال الشرعية والكلام من ان الايمان هل يزيد وينقص
اولا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة اولا وقد تقاصد المقصد الاول في معنى الايمان اعلم ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا
قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال تعالى الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اي تصدق وقال
فلان يؤمن بكذا اي يصدقه ويعترف به وفي الشرع وهو متعلق بما ذكرنا من الكلام من التغلب على التفاصيل المذكورة فهو عندنا تابع الشيخ
ابي الحسن وعليه اكثر الامة كالقاضي والاستاذ ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة مفصلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله
وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن ابي حنيفة رح وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال طائفة هو التصديق مع الكلمة ويروى نحوا عن ابي حنيفة
وقال قوم انه اتيان الجوارح فذهب الخوارج والمعتزلة وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي واكثر المعتزلة
الى انه الطاعات المفروضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال بعضهم كابن مجاهد واصحاب الاثر انه الحد فهو كلهم انه عمل وقد اختلفوا
فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالارکان ووجه الضبط في هذه المذاهب الثانية ان الايمان لا يخرج باجماع عن فعل القلب
وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب فقط وهو المعرفة على الوجه او التصديق المذكور واما فعل الجوارح فقط وهو اتيان الانسان الى الفعل وهو الكفاية
او غيره اي غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفروضة واما فعل القلب والجوارح معا والجامع لها اللسان فقط او سائر الجوارح
او جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها فما عليه هو المختار عندنا وجوه الاول الايات الدالة على محل القلب للايمان نحو اولئك كتب
في قلوبهم الايمان ولا يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه اي ومما يدل على محل القلب للايمان الايات الدالة على ختم والطبع على القلوب
وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان عنهم ويؤيده دعاء النبي ص اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لا اله الا الله يقبل
من قال لا اله الا الله بلا شعر قلبه واذا ثبت انه فعل القلب فلا بد ان يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك لان شارح
انما خاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبيين للامة فعله وتغيره
بالوقف كما يتبين نقل الصلوة والزكوة واشتقاقها ولاشتهر اشتهارا نظائره بل كان هو بذلك اولى الثاني جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح
في غير موضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات يدل على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء
على كله الثالث انه اي الايمان قرن بضدها العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال وهذا يدل
على كونه مقرونا بضده العمل الصالح فهو قوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفي اللبس
فائدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك
اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه خلاف الاصل لاستلزام النقل وقد عرفت بطلانه فاما قول فلم لا يجعلون التصديق باللسان يريد
انكم انما ايتم الفعل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية فان اهل اللغة لا يعلمون
من التصديق الا ذلك فلنا لو فرض عدم وضع صدقت بمعنى بل كان مهملا او فرض وضع لمعنى غير التصديق لم يمكن التلفظ به على كل التقدير
مصدقا بحسب اللغة قطعا فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالتها على معناها واياما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة
بالتصديق القلبي فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللسان ويريد ان يريد بان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا
بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الاية فقد اثبت في ما تبين الايمان التصديق اللسان ونفى الايمان فعلم ان المراد التصديق
القلبي دون اللسان الثالث الكرامية بانه متواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يتكلمون بالكلمتين فمن اتى بهما لا يستفسر عن عقيدة القلب



الايمان عن زيادة وانتقاص بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لها بالوجه الاول المقصد الثالث وهو خلاف الايمان فهو عند
عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة مما يستلزم فساد الزنار ولا يجب اعتبار بالاقتصار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل
وسر بالجاء ما تقدما جعلنا الشق الصادر منه باعتبار علامة لتكذيب فحكمنا عليه بذلك اي بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه سد الزنار لاعظيم
دين النصارى واعتقاد حقيقته لم يحكم بكفره فجانبه وبين اسم كما مر في بحوث الشمس لا يقال الطفال المؤمنين لا تصدقين لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لانا نقول
وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انهم كان يحصل ايمان لعدم الابوين ايمانا للاولاد وهو ان الكفر عند كل طايفة مقابل
ما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل ما فسرناه به فمن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان ما يكون ناجيا
وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم لفلسفتهم فعلنا الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصي اقسام ثلاثة اذ منها ما يدل
على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز والجهل برسالة رسوله كالقائلين بالمعنى في الصفات والحلول بكلمات الله تعالى وكالقائلين بكسب الرسول
والاستخفاف به فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه الى الفسق لا الى الكفر والايمان على معنى انه لا يحكم على صاحبها بالكفر
لسائر ما اتصف به من اعماله الصالحة ولا بالايمان لاتيانه عدم التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عنها اي عن المعاصي الخارجة الى الكفر المنزلة بالكبائر
كالقتل العمد والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث القول بهذا الخوارج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومنها ما لا يخرج
وقسم لا يخرج كالكذب العمد والسفه ويسمى بالصغائر ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان ويستزيد اي تزيد ما ذكرناه في باب المقصد
من قول الخوارج والمعتزلة بيانا في المقصد الذي تلوه مذهب في تفصيل الكفار ومقول الانسان لا معرف بسبق عدم اولا واثنان اما معرفة
الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم كالمجوس واما غير معرف بها اصلا وهو لا معرف بالقادر الخالق وهم البراهمة اولا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم الكافر
تسويتهم لا من خالد وغداء خلد لعاما ولا من اجتهاد بلا تعبير بالحاظ والعبرة على انه مقدر وغداء غير مخلد وقد عرفت انه مخالف للاجماع من قبلها والاول
وهو المعرف بنبوته ثم لا يخلو اما ان يكون من السابق بل الاصولية ويستبعد في المقدمة الخامسة انه ليس بكافر اذ لا يكون مخطيا في قضايا المتعلقة باصول الدين
وهو ان كان كفره اعتقاده عن برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج بناء الاعتقاد التقليدي فلان ابنين مثلا حكم بايمان
لم تعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج به فلان التصديق بالنبوة يفيد العلم بدلالة المعجزة وانه اذا علم بدلالة المعجزة على صدق النبي يفيد العلم
بما يجب اعتقاده في ذاته وصفاته وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها وان لم يكن له تتبع الادلة وتحرير ما ناج كل ليس شرطا
في العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بادلتها مفصلة ولا اجمالا وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا والاكثرون الذين
حكم النبي باسلامهم ونجاتهم كانوا من العامة على العاليا كما مر في قصة الاعرابي لا من المقلدين تقليدا محضا المقصد الرابع في ان مرتكب الكبيرة من اهل
الصلاة اي من اهل القبلة مؤمن وقد تقدم بيانه في مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا هنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبههم وسبب الخوارج الى انه كافر وكذا
الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر ويخرج الرابع وجوه الاول قوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فان كل من لم
يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا فقد علق كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل الله قلنا
الموصولات لم يوضع للعموم بل هي بحسب محتملة العموم والخصوص فمقول المراد ومن لم يحكم بشيء مما انزل الله اصلا ولا نزاع في كونه كافرا او مقول المراد بما انزل
الله هو التوراة بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التوراة الآية واشتمالها غير متعين بالحكم بما يختص باليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ويحتمل
مقول بموجبه الثاني من الوجوه قوله تع وهل يجازى الا الكفور فانه يدل على ان كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى بقوله تع ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا قلنا هو متروك الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعا اذ يجازى غير الكفور بالثواب
لان الجزاء يعم الثواب والعقاب وايضا ذلك الحصر متروك بقوله تع اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وحمل الآية على الجزاء بخصوص بالكافر كما يدل

المقصد الثالث

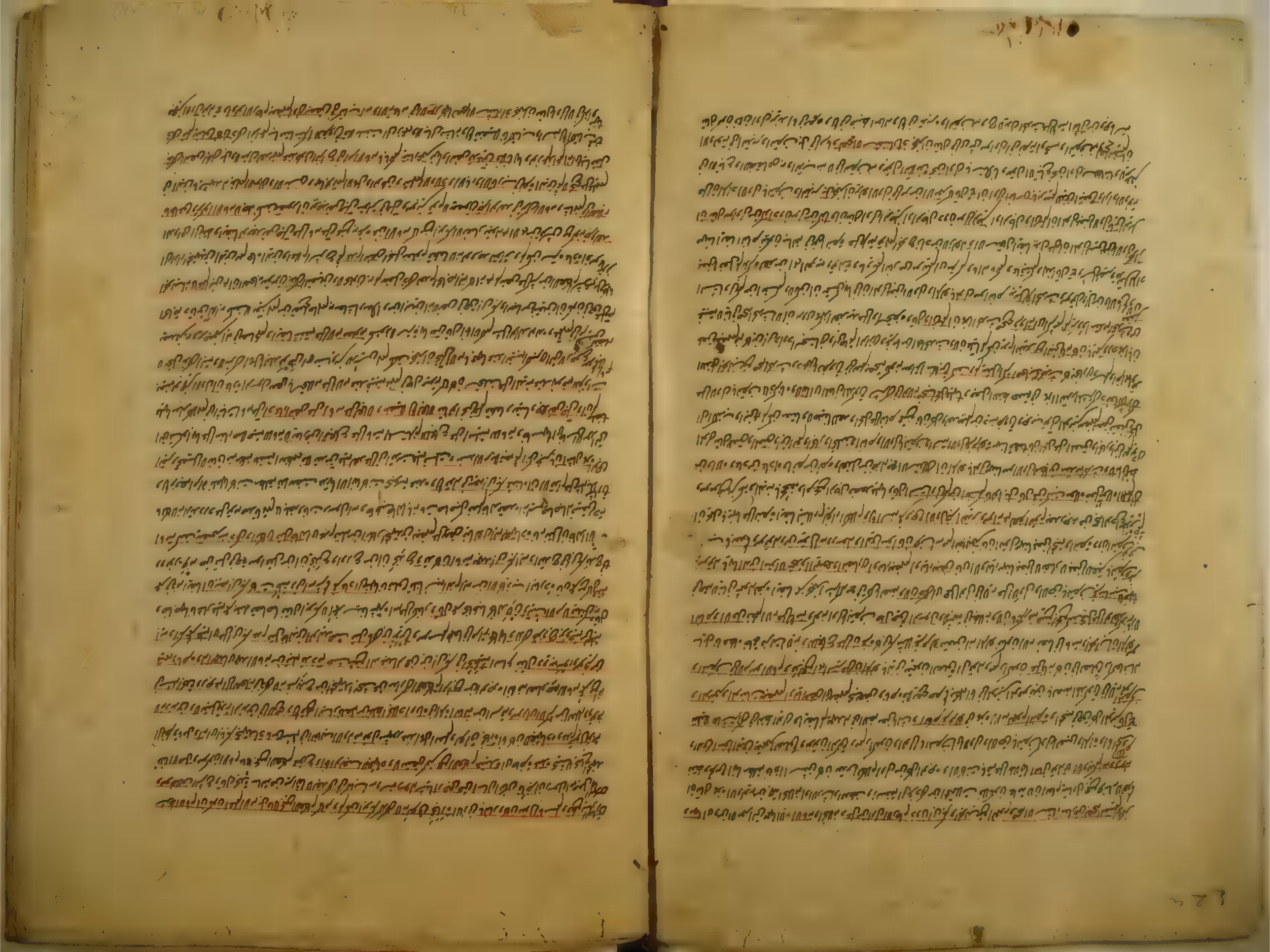
المقصد الرابع

يدل عليه سياق الآية اعني قوله ذلك جزاؤهم بما كفروا فالمعنى وهل يجازى ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى مغايرا لا يخص بالكافر الثالث
قوله تع بعدا كما بعد الحق وهنا كفروا اي لم يحج فان احد من على الحاجز فقد فعل من ترك الحج كفرا قلنا الآية من ثلاثة وجوه ولا يشكل كفره والرابع قوله تع حكاية عن موسى ان
انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فانه يدل على انحصار العذاب في الكذب وهو كافر ولا يشكل ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد
قلنا هو ايضا متروك الظاهر ومخصوص بالاتفاق على غلبة شارب الخمر والزاني وان انه غير مكذب بل اليهود والنصارى لا يكذبونه بل يقرون به المكذب
لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب الخامس قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى فانه يدل على ان كل من يصلى النار فهو كافر لكن
ان مرتكب الكبيرة يصليها اي النار لا يبقى لها اي العذاب بدخولها قلنا المراد بالاشقى الذي كذب وتولى بعض ان الضمير في يصليها عائد الى النار منكرة فتعمل تنكيرها للوحدة
النوعية فيكون نارا مخصوصة لا يصليها الا الكافر السادس قوله تع فمن ثقلت موازينه الم يكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون وقوله تع ومن خفت موازينه
فقد خسر انفسهم وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآيات المذكورة وكل مكذب كافر قلنا بل ثقلت موازين الفاسق بالايمان فلا يندرج تحت خفت موازينه
السابع قوله تع يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق مسود بالمعصية فيكون كافرا قلنا لا نسلم كل
فاسق كذلك لان مسود العصيان يوم القيمة فان الآية تقتضي ذلك بل من الآية ان بعض الكفار الذين كفروا بعد ايمانهم لقوله اكفرتم بعد ايمانكم فالفاسق من اهل الايمان
من اصحاب الشمال وقال تع والذين كفروا بآياتنا اصحاب الشمال فدل على ان كل من كان من اصحاب الشمال فهو كافر قلنا سواء ذكر ثم من معنى الآية
من باب الجمع المنكر فانها تدل على ان كل من كفر كان من اصحاب الشمال وذكر ان منكر كليا كما هو معروف وايضا منتقض باستثنائكم هذه الآية بالاجماع والسادس
المصدق بما هو من ضروريات الدين فانها من اصحاب الشمال مع عدم تكذيبها الفاسق قوله تع ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وانه يقتضي حصر الفسق
في الكفر والصحيح المطابق للنهاية حصر الكفر في المبتدأ فيصدق ح ان كل فاسق كافر قلنا الحصر الذي ذكرتموه ممنوع كونه مستفادا من الآية لان الكافر ابتداء
كذلك اي فاسق لغة سلمنا لم يطلق لفظ الفاسق في العرف الا على الكافر فلا يحصر الفاسق مطلقا فيه كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل العاشر
قوله تع انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق ايئس من روح الله اي ثوابه قلنا كونه آيسا هو جزاؤه الحاصل بسبب ايمانه الحادي عشر قوله
اكل من يدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وتقرير ان الفاسق يدخل النار ولا يخلد لعامة الموحدة وكل من يدخل النار
فهو مخزي للآية الاولى وكل مخزي كافر للآية الثانية قلنا الفرد المحلى باللام وهو المخزي ههنا للعموم له عندنا فلا يلزم انحصار المخزي مطلقا في الكافر او نقول
المراد به على تقدير عمومه المخزي الكامل فيلزم ح انحصار افراده في الكافر لا انحصار افراده في الكافر لا انحصار المخزي مطلقا فيه الثاني عشر قوله تع ولا من اوتي كتابه بشماله فيقول
يا ليتني لم اوت كتابيه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا قلنا ذكر تعبير
من الفاسق في ذلك اليوم اعني من اوتي كتابه بيمينه ومن اوتي بشماله لا يدل على عدم اتصاف الفاسق اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه بايديهم بل يقرأ عليهم ويسمى
نعم السر بل ما ينافي ذلك مع انا نخصص الظاهر ان الاصل الانحصار في المفسر قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس ما يدل على من اوتي كتابه بشماله
لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله مصدقون به فلا يندرج في قوله انه كان لا يؤمن الثالث عشر الفاسق ظالم على نفسه او على غيره وكل ظالم كافر
لقوله تع الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون قلنا لزم ما ذكرتم تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم فانه
قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين وظاهر ان مثال ما ذكر بعد الظالم صفة عصمة فلا يلزم
تكفير كل ظالم الرابع عشر قوله تع والذين فسقوا فمأواهم النار الآية وقال تع كلما اراد وا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون
فانه يدل على ان كل فاسق كافر قلنا ليس قوله واما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه يقتضي ان كل فاسق مكذب بالنعمة وانه باطل قطعا الخامس عشر
قوله تع يسألون عن المجرمين ما سلككم في سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين فثبت بذلك ان كل مجرم داخل في النار كافر ولا شبهة في ان الفاسق
مجرم يدخل النار قلنا قد مر جوابه وهو ان الآية متروكة الظاهر والا لزم كون كل مجرم مكذبا بيوم الدين فهو باطل قطعا السادس عشر قوله ومن الذين

اذ فانه انه نعلم شيئ وندعي عدم صدوره عنه ع فلا يبقى للمعجز دلالة على صدق النبي وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه تعالى
ووعيده وفيه ابطال الشرائع بالكلية فلنا قد بينا عنه بامر من انه لا يقبح بالنسبة اليه تع بل الافعال كلها بحسن صدورها عنه ومن ان اظهار المعجز
على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات الخ نامر في البحث عن كيفية دلالة المعجز الثالث اجاب المصنف
قوله تقدمه مندفع وقد كفروا النصارى للقول بتعدد الالهة مكيف السنة او السبعة قلنا قد مر جوابه في بحث القدم واشير اليه في مباحث الصفات الرابع
قولهم القرآن قديم فانه يقتضي عدم كفر المسموع قرآنا محدوثه قطعا اذ هو مركب مما لا يجتمع الا بوجود معا بل متقدم المتقدم عند وجود المتاخر قلنا ما ذكرتم مشترك
الالزام لان الحروف والاصوات التي تكلم بها الله تع على مذهبكم قد انتفت وما تكلم به حروف واصوات لغوية مما يسمى كلاما الله فقد لزمكم الكفر ايضا
ولا مفر لكم الا ان تقولوا ما تسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا الكفر مستقل نحن مثله فلا يلزمنا ايضا احداث من ابحاث الكفر
قد كفر الجسمية لوجوه الاول ان تجسيم الجسم به وقد مر جوابه وهو ان الجسم باسم من بعض الوجوه لا يفيد انه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم قلنا
ليس الجسم عابدا لغير الله بل هو معتقد لان الله تعالى الخالق الرازق العالم القادر فالا يجتمع عليه ما قد جاء به الشرع على تاويل ولم ما ذكره فلا يلزم كفره بخلاف
عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة الثاني لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وما ذكر الكفر الا لانهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهولاء
المجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها قلنا ما ذكرتم ممنوع والمستند ما تقدم من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون
مشركا الرابع من كفر الاباضية قد كفر الروافض والخوارج بوجوه الاول ان القدح في اكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالكرامة
تكذيب للقرآن وللرسول حيث اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا نسلم انه يلزم خاصة ان الاثناء في القرآن على بعض من الصحابة بخصوصه وهولاء قد اعتقدوا
ان من قدحوا فيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون فيه عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا للقرآن ولا الاحاديث
الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة لم قيل للعلة فلا يكفر المسلم بانكارها او نقول ذلك اشارة عليهم وعلى الشهادة لهم معتذر
بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول الثاني الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفرق كفر
بعض كل الفطاحل فيكون كفرا قلنا حتى ان من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يلزم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره الثالث قوله لم
من قال للفاسق المسلم يا كافر فقد باء بها بالكفر لقد رمى قلنا القائل وقد تعقب الامة على ان انكار العالم ليس كفرا ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد انه لم
فان من ظن علم انه يهودي او نصراني فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفيرنا اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والمتقدمين
كما مر لكنا اذا تفتشنا فنجد فرق الاسلام بين فجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كاعتقاد الراجعة الى وجهه الله تعالى او الى الذات بعض
اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد او الى فقه واستخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله وسيزيد لذا
الذي ذكرناه في المقصد الخامس علمنا اذا فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقائدهم في ذيل هذا الكتاب واسلوب الحق المحض الحق الامر الرابع
في الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل من عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا
واجب على الامة سمعا واما ذكرناها في الكلام تاسيا بمن تقدمنا اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للعقائد المذكورة في صدر الكتاب
وفيه مقاصد المقصد الاول في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها اولا قال قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص
من الاشخاص فقيد العموم للاحتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير للاحتراز عن كل امة اذا جعلوا الامام عند فسقه فان الكل يشتركون
فيها ونحقق هذا التعريف بالشرح والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة
وبهذا القيد الاخير يخرج من شعبه الامام في ناحية كالقاضي مثلا ويخرج المجتهد اذا لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج
الامر بالمعروف ايضا واذا عرفت هذا فنقول قد اختلفوا في ان نصب الامام واجب او لا واختلفت القائلون بوجوبه بطرق معروفة كما اشار

اشار الى قوله نصب الامام عندنا واجب سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين من المعتزلة بل عقلا وسمعا فالقائلون
الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل على الله سبحانه الا انه الامامية وجب عليه لحفظ شرائعه الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاشتباه
او وجب لتكون معرفته وصفاته على امر من انه لا بد عندهم في معرفته من معلم وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات وتنقسم الى قائل
بعضهم كهشام الفوطي واتباعه يجب عند الامن وان القسم وقيل قوم كابي بكر الاصم وتابعيه بالتفصيل الى يجب علينا لنفسه وغير الامن لنا والى الثبات عند ابنا ان يقول
لا عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه علينا عقلا فقد مر لا يتبين من انه لا وجوب عليه تع ولا حكم للعقل في مثل ذلك ولا وجوبه علينا سمعا فلوجوه
الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفات النبي ع على استحقاق علي ع للامامة وخلافة المسلمين وامامتهم حتى قال ابو بكر في خطبته المشهورة حين ولاه
الامامة ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى موافقته ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا نظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة
بني ساعدة وتركوا له جميع الاشياء وصعود فمن رسول الله ع والفضلاء في التعبير لا تقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس بعده ع على ذلك عصرا فعصرا
هذا من نصب امام بيان لذلك ان لم نزل الناس على نصب امام جميع ذلك عصر فالاصل لا بد للاجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه ولو كان عقليا
المستند عقلا متواترا لتوفر الدواعي اليه قلنا استمر من نقله بالاجماع فلا توفر للدواعي او نقول كان مستندا من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال
التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمانهم الثاني من الوجوه ان قد ان في نصب الامام دفع ضرر مظنون واتفاق دفع الضرر المظنون
واجب على العباد اذا قدروا عليه اجماعا بيانه ان بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر انا نعلم علما قاطعا بالضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من
العبادات والمناكحات والجهاد والحدود والقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك
المقصود لا يتم الا بالامام الذي يكون من قبل الشارع مرجوعا اليه فيما يعرض لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الاراء وما بينهم من التشاجر لا يتمالك
بعضهم لبعض منقاد ذلك الى التشاجر والعداوة والتقاتل الى هلاكهم جميعا وشهدت التجربة والتتبع الغائب عند موت الولاة الى نصب الخلفاء بحيث لو
تعطلت المعايش وصار كل واحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه بحيث قام سيفه وذلك يؤدي الى فناء البدن وهلاك جميع البشر من نصب الامام دفع ضرر لا يتصور
اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين فحكم الاجماع السمعي فاصل على سبيل المعارضة في المقدمة وفيه اخرار ايضا
وانه منع بقوله لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وجاء ان فيه اضرارا من ثلاثة اوجه الاول توليه الانسان على من هو مثله يحكم عليه فيما يعتدي اليه وفيه الاضرار
الثاني انه لا يخلو الناس انه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الاعصار فيفضي الى الخلاف والفتنة وهو اضرار بالناس الثالث انه
لا يجتمع عليه كما سيأتي تقريره فيتصور حينئذ منه الكفر والفسوق فان لم يعزل فقد يلزم بالامامة بكفره وفسقه وان حول ادى الى الفتنة اذ كما يجوز في عزله الى الخلافة
قلنا الاضرار اللازم من تركه ان يترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار اللازم من نصبه ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب اجماعا ثم وجوب نصبه يوجب
فارض بها دليلنا على وجوبه علينا الاول تقرر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على شغائلهم الدينية فاحتاج علم طباعهم واديانهم فلا جاء بهم الى نصب
من يحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه ما على ذكرناه من عدم الحاجة اليه انتظام احوال الغربان والبهائم الخارجين عن حكم السلطان الثاني الاجماع
بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول العقاد الرعية اليه في كل ما يعرض لهم من الامور الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه لعامة فلا يكون وسائل
جائزا الثالث الامامة مشروطة بالعدالة في كل عصر وعند ذلك فان اقاموا ان الناس فاقدة لم ماتوا بالوجوب عليهم بل بغيره والا يجتمع الى الوجوب لم يقموا
الفاقد فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الامام يستلزم الضرر من المتعين فيكون ممتنعا والجواب عن الاول انه وان كان عقلا لم يمنع عادة
فاعرض من ثوران الفتن والاضطرابات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العرب والبدو كالذباب اشاروه والاسود الضارية لا يسوغ بعضهم على بعض
ولا حافظ في الغالب على منه ولا مرجع فقد تقتل امرهم في دينهم ودنياهم وليس نشوئهم الى نظلهم الى العمل بموجب دينهم غالبا فيهم كف بعضهم عن
رياسة السلطان عليهم والا لكل قتل ما يوقع السلطان انما كان اكثر من ما يوقع القرآن وقتل بعضا السيفة الشان عقلان ما لا يعقل الزمان في الحرب

مقدمة ليس من موجبات الامر ودفعه
مقدمة الخلاف والنزاع سلطان وعلماء



وهو الكسف المذكور في قوله تع وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبيل او عليه الامامة نفسه يقول الكسف على بن ابي طالب
وقالوا الرسل لا يستطيع ابدا والجنة رجل امر بابوة الامة وهو الامام واخبار بالتعدي رجل امرنا ببغضه وهو عدي ابي ضد الامام وغصبه كابي بكر
وكذا الفرايض والحرمات فان الفرايض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من خلق برجل منهم فقد
ارتفع منه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة الخطابية هم ابو الخطاب الاسدي عن انفسهم الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلو في حقه تبرا منه
فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه قالوا الامام الانبياء وابو الخطاب نبي مرسل خاصة ان زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب بل
زادوا على ذلك وقالوا الاله الله والحسنان ابناه وجعفر الصادق الا لكن ابو الخطاب فضل منه ومن علي وهو اله مستحق شهادة فانزل الله تعالى
على مخالفيهم والامام بعد قتله ان قتل ابي الخطاب عمر ان وسبب الى ذلك جماعة منهم فصعدوا منبرا كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم
الدنيا والنار آلامها والدنيا لا تفنى واستباحوا المحرمات وتركوا الفرايض وقتل الامام بعد قتله شرح ان وسبب الى ذلك طائفة من منهم وقالوا
ان علي مرسل الى الجن بقوله تع وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي بوحي من الله اليه وفهم اي في اصحاب فزع من موجبر من جبرائيل
وميكائيل وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية مرتفعة الى الملكوت وقتل هو اي الامام بعد ابي الخطاب عمر بن بيان العجلي لانهم يموتون
اي يقولون بذلك الفرايض قالوا عمر بعلي شبه من الغراب بالغراب والذباب بالذباب فبعث الله جبرائيل الى علي فغلط جبرائيل في طريق الرسالة
من علي الى عمر قال شاعرهم غلط الامين مجازا عن حيدرة فتلقوه صاحب الوحي يعنون جبرائيل الذي بعثوا بذلك لانهم هم وهو اجمعون
عليا هو الاله وقد بعثه ليدعوا الناس اليه قد عالنته وقتل بالمدينة اي قال طائفة منهم بالهية محمد وعلي ثم ولهم في الامام خلاف فبعضهم يقدم
عليا هو الاله وقد بعثه ليدعوا الناس اليه قد عالنته وقتل بالمدينة غير اشخاص يسمون اصحاب العباء سلمان والمقداد وابا ذر وسلمان وهؤلاء ان هذه الخمسة
ولقد دان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على الآخر ولا يقولون فاطمة فاحشا عن وصمة الفاحشة اصحاب المشاعر في الحكم
وابن سالم الجرائري قالوا هو جسد اسقطوا على ذلك ثم تفلسفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة
البيضاء الصافية مثلا لا مس كل جانب ولا لون وطعم ورائحة وجسم ينتج الم ومن الموضع الذي تحته الطبيب كلهم يريدون بها النبض قالوا
وليست هذه الصفات الذكورة غرة اي غرضا له وتقوم اي وتقعد وتحرك ويسكن وله مشابه بالاجسام لولا ما دل عليه ويعلم ما تحت الثرى
مستماع منفصل عنه البوه وسبع اشبار باشبار نفسه فاسن للعرش بلا تفاوت منها اي على وجه لا يفضل بعدها على الآخر والذي تحت الثرى
ولا غيره وانا يعلم الاشياء بعد كونها لا قبله يعلم لا تقدم ولا تأخر لانه صفة والصفة لا توصف وكلام صفة له لا مخلوق ولا غرة ما مر والا لزم الدور
على الجاري انا الدال عليه سوى الاجسام لما عرفت من مشابهته اياها والامام معصوم دون الانبياء لان النبي يوحى اليه فيسرب به الى الخلاف
الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما وقال ابن سالم هو على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وغير ذلك وله فرق
سوداء ونصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت الا انه ليس كما وردت الرواية هو زرارة بن اعين قالوا حدوث الصفات هو وقبلها ان
قبل صدورها له لا حيوة فلا يكون حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا ابو شبيب هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله تعالى العرش
حملة الملائكة وهو اقوى منها اي من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكرسي حملة رجلاه وهو اقوى منها اشيعانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان
الطاق قال انه تعالى غير جسمانية ومع ذلك هو على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها اثرنا به قالوا الامام بعد علي الحسن
ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حمل الاله في ولده وانه لم يقتل واستحلوا المحارم وتركوا الفرايض ومنهم
من ادعى الالهية في القرن الفوضية قالوا ان الله فوض خلق الدنيا الى محمد اي ان الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بانها وفعل ما فوض
ذلك الى علي ابي البدائية جهزوا البدا على الله اي جهزوا ان يريد الله شيئا ثم يبدو له اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمه ان لا يكون الرب عالما بعواقب

بالتي طهورنا
وبالفارسية كلنكر

بعواقب الامور والتشبيه والاصحابية قالوا حل الله في علي فان ظهر الروحاني في الجسد الجسماني عالم بكل الامور جنبا لخبر مكلهور جبرائيل بصورة البشر
ولا في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتاييدات متعلقة بالملكوت
ملائكة الحق بصورتهم ونطق بلسانهم ولقد بايديهم ومن هنا اطلقنا الاله على الاله الاسرى ان النبي هم فاضل المشركين وعليا فاضل المؤمنين فان
النبي حكم بالظاهر والله يتولى السرائر الاسماعيلية وتبعوا اسبوا الباب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا القرآن باطن وظاهر
والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة العيال القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه
مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا في ذلك بقوله تع فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول لقدوة من
المنصورية والخناجية وتبعوا بالقرامطة لان اولهم الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له حمدان قرمط وهو الذي تولى واسطة وبالبحرين بالاحساء
المحارم وباسبيلائهم وزعموا ان انتقاله بالتناسخ ان الرسل سبعة آدم ونوح وابرهيم وموسى وعيسى ومحمد والمهدي سابع انتقال
وشرع كل نبي من انتقاله سبعة ايام يحلون شرعه وابدل كل عصر من سبعة بهم يتسلسل ولهم تعدد في الدين وهم سبعة وثمانون في الرتب اسماء مودون
الله وهو غاية الاولياء الى دين الله وحجة مؤدون حجة اي عن الامام وكل عالم وكيح به له وذو مسعة بعض العلم من الحجة ما يأخذ منه فهذه ثلاثة وابواب وهم
الدعاة فاكبرهم داعي اكبر هو رابعهم شرع وبعات الوسر وداع ماذون باخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في دين الامام فيتبع لهم
بالعلم والمعرفة وهو خاصهم وتكلف قد بعث وبعثه في الدين وكن لم يوذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويطلب الاذن
كلب الصيد اي الصيد على الصيد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبهم فيحث رغبته وطلب لكن اداه المكلب الى الداعي الماذون ليأخذ بلا عهود وقال
الامدي انا سموا متولي هذا كلبا لان شأنه مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصيد على قال تع وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو ساد سهم وهو من
الاتباع المالي وهو الذي لقد عليه العهد وامن واعتن بالعهد ودخل في عقد الامام وحده وهو سابعهم قالوا وذلك الذي ذكرنا كالسموات والارض والجبال
وايام الاسبوع والكواكب السيارة وهي المدبرات امر كل منها سبعة كما هو المشهور وتبعوا بالتابعية اذا تبع طائفة منهم بالكلية اذا تبع حرمن الى الخروج اذا كان
وبالحمزية للبسهم الحمزة في ايام بابك او نسبتهم الخالفين لهم من المسلمين جبرا وبالاساسية لاثباتهم الامامة لاسمعيل بن جعفر الصادق وهو اكثر انتشارا
وقتل لانتساب رئيسهم الى الحبس اسمعيل واصل دعوتهم على بطال الشرايع لان التعبادة وتم طايفة من الحبس ما هو عند شوكة الاسلام ما دل الشرايع
على وجه يعود على قواعد اسلافهم وذلك انهم لجمعوا فتذكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لعلمهم
على الماكن فما عمال تاويل شرايعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب لضعفائهم واضطراب كلمتهم ورأسهم
في ذلك حمدان قرمط وقتل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الاعتزاز واستدرج الطغام مراتب الورق وهو اول حال المدعو ما قابل
للدعوة ام لا ولذلك سموا القاء الذر في السجاد دعوة من قابلها وسموا في التكلم في بيت له سر اي في موضع فيه نقيبه او متكلم ثم الاساس
باشتمال كل الذي من المدعوين ما يميل اليه هواه وطبعه من زهد وعلم فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة
زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس ثم التشكيك في الاركان الشرع بتعطيلات السور بان يقول ما معنى الحروف المقطعة في اوايل السور وبقاء
صوم الحايض دون قضاء صلوتها اي لم يجب لعدمها دون الفرق وجوب الغسل من المني دون البول وعدد الركعات ان لم يكن بعضها اربعا
وبعضها ثلاثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون في هذه الاشياء ويلقون الجواب عنهم لتعلق قلوبهم ثم التعليم
وهو امر الاول لقد اشاق منه بان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تع واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ثم اخذوا
من كل لقد مشاقه بحسب عقله ان لا يفشي لهم سرا والثاني حالة على الامام في قتل ما اشكل عليه من الاسرار التي القاه الله فانه العالم بها ولا تقدر عليها
لقد حتى يرقى من درجته وينتهي الى الامام ثم التدليس وهو دون مراتب الاكابر الدين والدنيا لهم حرفا وسلمه الى اداه الله ثم التاسيس